افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة والسلام الأتمَّان الأكملان على من تتعطَّر الأفواه بذكره وتتحلَّى الصحائف باسمه سيدِ الأولين والآخرين خيرِ من صوَّر بالضاد مكنونَ الفؤاد، وبلَّغ الناسَ رسالة ربِّ العباد، ثم الرضى عن صحبه وأتباعه أهل الفضل على الناس في كل العصور وجميع البلاد وبعد؛

أيُّها القراء الكرام؛

ها نحن أولاء نضع بين أيديكم الكريمة العدد الرابع عشر من "الذاكرة" بعد أن بذلنا الوُسع في معالجة جميع المكتوب الوارد إلينا من السادة الباحثين الكرام على اختلاف تخصصاتهم وأوطانهم، وبعدَ جهد في الانتقاء والتصفيف لا يقلُّ عن جهد الكتابة نفسه بذلته أيادٍ خيرةٍ من القائمين على هذه الدورية، وإيمانا منا بموسوعية المعرفة الإنسانية التي لا تعترف بشرنقة التخصص التي كثيرا ما تمكِّن للانغلاق القاتل آثرنا أن تكون مادة هذا العدد متنوعة بين والأدب، واللغة، والنقد، والدراسات القرآنية، ....، وهي معارف وإن فرقها التخصص فإنَّه يجمعها أنَّها علوم إنسانية، وهي تمثل تجربة ثرَّةً، وخبرة متنوعة قدمتها أقلام من مختلف الأقطار العربية من مختلف الحقول المعرفية.

ونحن إذ ننشر هذه البحوث المتنوعة المشارب والتخصصات، فإنه يدفعنا إلى ذلك استشعار المسؤولية الحضارية التي تقع على كواهلنا نحن المثقفين في ربط حاضر هذه الأمة بماضيها، وحجز مكان تحت الشمس للحرف العربي في الحضارة الإنسانية عامة، بما يجعل الأمةَ ذاتَ فضل على الأمم غيرَ مكتفية بأن تعتاش على فتات موائدها.

كما أنَّ "**الذاكرة**"، وهي تخطو هذه الخطوات الثابتة المنتظمة من خلال انتظام أعدادها، وتنوع مادتها ومصادرها إنما تسعى بمعية أخواتها من باقي الدوريات اللاتي تُصدرهن جامعة قاصدي مرباح ورقلة إلى غايتين اثنتين؛ تتمثل الأولى في الأخذ بيد الطالب والأستاذ معا إلى تجاوز العمل البيداغوجي، الذي وإن كان قطبَ الرَّحى في الجامعة إلا أنه ينبغي ألا يكون سجنا يحجب الجامعيَّ عن عوالم المعرفة الفسيحة أرجاؤها، أمَّا الغاية الثانية فهي أن نعزز ريادة الجامعة بما تنشره الدوريات من عُصارة الفكر وخلاصات التجربة الإنسانية التي عليها وحدها تقوم الحضارة وتسعد البشرية، وذلك من خلال إدخال هذه الدوريات إلى العالمية وعدم الركون إلى المحلية أو القطرية.

ولا يعزب عنَّا –ونحن نهنئ القرَّاء بمولد هذا العدد، ونشكر الباحثين الذين استأمنونا على إفادة القراء بما انتهت إليه تجاربهم– أن نهيب بجميع الباحثين ألا يبخلوا علينا بما يجود به فكرهم، وما تنشق عنه قرائحهم في مختلف مضامير المعرفة ذات الصلة بتوجه المجلة.

كما لا يفوتنا، ونحن نخطُّ الحروف الأخيرة في هذه الكلمة أن نهمس في أذن كلِّ من حباه الله فكرا متَّقِدا، أو قلما سيَّالا من نشامى الأمة وذوي الغيرة والحمية فيها أنَّ دم العربية المسفوحَ نُطقا وخطًّا على كل المحاريب والمنابر أمانةٌ في أعناقكم، فاللهَ اللهَ في هذا اللسان،

ردُّوا إليـه مجده التَّليد عسـى أن يذكرنا التاريخ بخير، وعسـى أن تخطئنا لعنـة الأجيـال ممن سيأتي بعدنا حين يعلمون تقاعسنا بعد أن يقارنوا جهدنا، وقد أتيحت لنا كل أسباب الرخاء، بجهد من سبقنا، وقد عدِمَ كلَّ تلك الأسباب، ويالها من مقارنة فاضحة !!

والله من وراء القصد وهو يهدينا السبيل .

هيئة التحرير

ورقلة الجزائر في: 05 يناير 2020م

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

الشّاعر الإمام محمّد شيبي:

حياته وشعره، قراءة في ديوانه

د/ محمّد بن عبو "أ"

كلية الآداب واللغات. قسم اللغة والأدب العربي

جامعة أحمد دراية .أدرار

البريد الإلكتروني: abboumed16@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/05/19	2019/08/16	2020/01/05

Abstract

The region of Tedkelt is a deep-rooted area of history. A scientific movement in ancient times has witnessed the emergence of a great number of scholars in the various arts such as Muhammad ibn Aba al-Mamzari, Shaykh Bay Muhammad Bel aalem al-Qabalawi, Al-Haj Abdul Rahman Hafsi Al-Olofi and Sheikh Al-Zawi Al-Ain Salhi ... We forget some of the young scholars who have left behind a heritage that exceeds their age if we compare it to their professional age, including the late Mohammed Chebbi. In this article, I saw that I would offer it - if only a little bit of it was left ... through its poetry and contract. Yes, the disappearance of men and the hopes and every era of state and men, yes, every era of state and men, and this one of the men of his time

الملخص

منطقة تيديكلت منطقة موغلة في أعماق التّاريخ ، شهدت حركة علميّة في العصور الغابرة مثّلها نفر غير قليل من العلماء في مختلف الفنون أمثال محمّد بن أبّا المزمّري ، والشّيـــخ باي محمّد بلعالم القبلاوي ، والحاج عبد الرّحمن حفصـــيّ الأولفيّ ، والشّيخ الزّاويّ العين صــالحي ...دون أن ننسى بعض أهل العلم الشّباب الذين خلّفوا وراءهم تراثا يفوق عمرهم الزّمنيّ لو قارنّاه بعمرهم المهني ، ومنهم الشّاب المرحوم محمّد شيبي ، وفي هذا المقال رأيت أن أقدّم عنه –ولو نزرا يسيرا ممّا ترك ... من خلال ديوانه الشّعري واسطة العقد . نعم ، تفنى الرّجال وتنقضي الآمال ولكلّ عهد دولة ورجال ، نعم لكلّ عهد دولة ورجال ، وهذا واحد من رجالات عصره.

المقدمة:

يتناول هذا المقال تعريفا بأحد الشّخصيات التي تخطّفها الموت في ريعان الشّباب– محمّد شيبي– ، تركت إسهاماتها ليس على مستوى منطقة تيديكلت فحسب، بل على المستوى الوطني إن في ميدان الخطابة على رفوف المنابر في سلك الشّؤون الدّينيّة، وإن على مستوى الدّراسات اللّغويّة من خلال كتابه اللّؤلؤ المُنير في شرح مثلّثات ابن المستنير، كما إنّ هذه الشّخصيّة قد ضربت بحظّ وافر في ميدان القافية، بل الشّعر العمودي وفي مختلف بحوره، من دون استثناء، وديوانه واسطة العقد يوضّح ذلك.

أولا : تعريف بديوان واسطة العقد للشّاعر محمّد شيبي.

التّعريف بالشّاعر:

أ/اسمه : هو السّيّد محمّد بن بوجمعة الشّيبي من مواليد28 أكتوبر 1970م بحي عمّنات في منطقة أولف، والذي ينظر في عمره وحداثة سنّه لا تتبادر إلى ذهنه كثرةما خلّفه من إنتاج فكريّ أدبيّ وعلميّ...

ذاق الشّاعر مرارة اليتم ولمّا يبلغ السّادسة من عمره، كما التحق بالمدرسة القرآنيّة،حيث تعلّم القرآن العظيم على يد السّيّد محمّد بن قدّورحفصي،وقرأبعض المتون الفقهيّة عليه وعلى يد القرافي حمادو، كما نهل من معين شيخنا المرحوم الحاج عبد الرّحمن حفصيّ ؛ إذ درس على يديه العقائد والفقه، وقواعد اللغة العربيّة، وفي الوقت نفسه كان تلميذا في المدرسة النّظاميّة إلى أن وصل المستوى النّهائيّ[1] .

ب : اهتمامه بالأدب شعرا ونثرا.

لقد اهتم الأديب محمّد شيبي بالثقافة على وجه العموم وبالأدب على الخصوص،والشّعر على وجه أخصّ، فكان يسجّل ما يقع بين يديه في كنّاش،ويحاول صوغه في خاطرة أحيانا، وفي حلّة شعريّة أحيانا أخرى، ثمّ يعرضها على بعض أساتيذه خصوصا في مختلف المناسبات المدرسيّة والتي بدورها كانت هي بواكير إنتاجه.[2]

ج: تعلّمه.

تتلمذ الشّاعر محمّد شيبي في مدرسة ابن باديس للذّكور في منطقة آولف، وواصل دراسته الثّانويّة في ثانوية الحكيم ابن رشد برقان، وكان يُلقّب ب شاعر الثانويّة.

د :عمله.

بعدما أتمّ الطّالب الشّاعر دراسته الثّانويّة قفز من منبر إلقاء الشّعرإلى منبر إلقاء الخطب بعدما تخرّج من مدرسة تكوين الأئمّة بسيدي عقبة ولاية بسكرة ما بين سنتي 1991–1993م حيث عُيّن إماما خطيبا، فأمّ النّاس في مساجد بالعاصمة في كلّ من الرّويبة وباش جراح ، والرّايس ببراقي ، وكذلك في ولاية بومرداس ب " تيجلابين" .

هـ : وفاته.

عاش محمّد شيبي حياة قصيرة،إذ أنّ الموت قد تخطّفه وهو في ريعان شبابه وذلك يوم الجمعة الخامس من شهر جويلية سنة 2002م المصادف عيد الاستقلال والشّباب، حيث خرج من بيته متوجّها نحو سوق المدينة مقتنيا بعض حاجياته، وفي أثناء ذلك سُمع دويّ انفجار رهيب هزّ أرجاء مدينة الأربعاء سقط بسببه خلق كثير كان الأخ محمّد واحدا منهم، ولعلّ المتطلّع على ديوانه يلحظ أنّه رثى نفسه قبل أن يرثيه غيره، ولقد قال في نفسه :

نحلف باللّه وبالكتاب   بأنّنا ضحيّة الإرهاب

ونترك المصحف والحجابا   ونُمنع الذهاب والإيابا [3]

وممّن رثوه الأخ عبد القادر عبيد بمرثية من بحر المتقارب مؤلّفة من خمسة وعشرين بيتا عنوانها في رثاء المرحوم محمّد شيبي، ومطلعها :

أأرثيك يا شيخ أم أرث نفسي   ومن طول آهي تبلّد حسّي

أيكفيني فيك اقتضاب القوافي   وإرسال دمعي أيجدي وحبسي [4]

وقد أطلق اسمه على مقر المسرح البلدي لمدينة أولف مسقط رأسه ، وذلك سنة 2015م.[5]

و: من آثاره.

قبل أن يلتحق الشّاعر الإمام بالرّفيق الأعلى كانت له عدّة نشاطات موازية للإمامة، وتتمثّل في الاهتمام بتربية النّشء جيل الغد، من الوعظ والإرشاد إلى النّشاط الجمعويّ،إلى النّشاط الكشفيّ حيث أسهم في فوج كشفي في منطقة بني شوبان بالعاصمة، وهو فوج الاتّحاد، وقد أهداه عدّة أناشيد موجّهة للأطفال، منها ما يشيد بالعلم، ومنها ما يدعو إلى الوحدة، وحب الوطن... إلى الأقصى، دون أن يغفل معاناة بلده في العشريّة السّوداء حينها آلمه سقوط أحد رموز الإسلام إلا وهو رئيس جمعيّة الإرشاد والإصلاح محمّد بوسليماني...[6]

خلّف الأديب عملا جبّارا في ميدان اللغة والأدب،نثرا وشعرا فضلا عن أنّه كان عضوا في الجمعيّة الجاحظيّة، بل كان عضوا مهمّا في مكتبها الوطنيّ، والتي اضطلعت بطبع عمل من أعماله، ويتمثّل في ديوانه : واسطة العقد، وكذلك كتابه المسمّى شرح مثلّثات ابن المستنير على مثلّثات قطرب.

ثانيا : التّعريف بالمجموعة الشّعريّة :

1/الواجهة أو الغلاف :

الغلاف الخارجي من ورق مقوّى، يحمل المعلومات التّالية :

محمّد شيبي – واسطة العقد – شعر –طبع على نفقة الصّندوق الوطنيّ لترقية الفنون والآداب وتطويرها التّابع لوزارة الاتصال والثّقافة.

2/قراءة في الدّيوان:

أ –تشكيلته :

لقد تألّفت صحيفة الدّيوان من ثمان وعشرين قصيدة، معنونة كما يلي : 1/الوحدة –بلادي- بالعلم تبنى للشّعوب المفاخر–إليكم شباب الجزائر – الفرحة المتجدّدة- مناجاة- صراع الجسم والمرض المتجوّل – لحظة وعي – يا شهر عزّ- بالعلم نبني مجدنا –ذكرى- عتاب صديق – كونوا العماليق – شهر العبادة – لست أنساك- لا للرّكود- يا رقّة من الدّموع – أشجان قلبي سمعنا بصحراء- واقدساه – فرح يسلمك الله –لا تهدمي الدّين – إلى ذوي الألباب – عشاق أمريكا – يا أمّة الضّاد- مقطوعة تعزية ورثاء- حادي الطّرقات – الكاتبون . والذي يقرأ هذه النّصوص يلفها كلّها من الشّعر العمودي،حيث استعمل الشّاعر ثمانية بحور مشهورة من أصل ستّة عشر بحرا، وتجلّت فيما يلي : المتقارب :04-الطّويل : 03- الخفيف : 03- الرّمل : 02-الوافر : 02-البسيط :07- الرّجز :03 – الكامل : 04، فقد توزّعت قصائدة الثمانية والعشرون على البحور المذكورة آنفا وبنسب متفاوتة، والملاحظ أنّها مستعملة بنسب متقاربة ما عدا بحر الطويل فقد ظهرت كثرة استعماله بصورة جليّة. وثمّة بحور لم يستعملها، وهي : المديد –الهزج- السّريع – المنسرح – المضارع- المقتضب- المجتثّ- المتدارك،أما عن حرف الرّويّ فقد توزّعت بين الحروف الآتية : الهمزة (أ) قصيدة واحدة، والرّاء (ر) ثلاث قصائد، والميم (م)أربع ميميّات وهنّ أكثر نصّوص المجموعة فضلا عن القاف، و اللّام (ل)لاميّتان،- الألف (ا)- القاف (ق)أربع قافيات، والنّون (ن) نونيّة واحدة،و الباء (ب) بائيّتان – فضلا عن قصائد متعدّدة الرّوي وهنّ أربع قصائد من العمودي[7]. هذا إنّ بعض القصائد كانت لها مناسبات وقد ذكرها بين ثنايا النّصوص، وبعض النصوص نجد عنوانها ضمنها، وقد يصل إلى شطر بيت، وهذه النّصوص جلّها مؤرّخ بظرفيه الزّمانيّ والمكاني. والذي يقرأ هذه القصائد الموجودة في ديوان الشاعر يدرك قيمتها والتي تجلّت في المضامين والأغراض التي تحملها بين ثناياها...ولنبدأ بالغرض الانفعاليّ الوجدانيّ، حيث نأخذ نموذجا منه، كقوله في إحدى القصائد عنوانها : مناجاة.

خبّرونيّ عن حبيبي خبّروني بلّغوه عن جروحي وشجونيّ

ياعزيزي أين من تهوى عيوني هل مشا في الدّرب أم خابت ظنوني

ويقول في نصّ آخر :

شغلتني النّفس عن ذكرك ربّي فأغثني من هوى نفسي وذنبي

قد أراني زينة الدنيا وقالت دعك من ذكر إله متخبّي...

ونثنّي الحديث بالغرض الاجتماعيّ التّربويّ الهادف، فالشّعر إمام أسهم إسهاما كبيرا في الوعظ والإرشاد من خلال نقد بعض العادات السّيئة، والحث على حب الوطن، وطلب العلم، وهلمّ جرّا، ومن ببيان ذلك قوله عن الوطن:

الله أكبر ضوء الفجر قد سطعا وشعبنا الغر أضحى ياقظا ورعا

يا شهر عزّ به قد ذُلّ من وطنوا أرض الجزائر غصبا ذاك قد وقعا

أرض الجزائر جادت فاعملوا وثقوا أنّ الجزائر فيها النّفع قد جمعا

ويقول الشّاعر عن الوطن الأكبر فلسطين " واقدساه":

إلى الله عودوا لدرب الهدى إلى الله كي تبلغوا السّؤددا

ألم تسمعوا باليهود الطّغاة لأرض العروبة مدّوا اليدا

بكى أوّل القبلتين احتسابا على من مشى فيه ثمّ اغتدى

ولكنّ ربّ العباد قريب[8] ودرب الجهاد طويل المدى

وفي قصيدة أخرى يتألّم الشّاعر لما حدث للعراق الشّقيق، بل والأمّة العربيّة جمعاء بسبب الفرقة بين أبنائها بسبب تفرّقها ممّا أدّى إلى تكالب الأعداء عليها من أمريكا وأشياعها، يقول:

لصالح من لصالح من أجيبوا بأرض خليجنا تقع الحروب

إذا كان العراق أصاب ذنبا مئات قبله ارتكب الصليب

أيا عشاق أمريكا رويدا سيلحق ركبكم يوم عصيب

ونأخذ نتفا من شعره في الوعظ والإرشاد وعلى سبيل المثل في الدّعوة إلى التّآخي والصبر كي تستمر الأخوّة :

لولا ثمانية تجري على مضض قضى بها أمر ربّي الكاف والنّون

حزن يليه سرور ثمّ فرقتنا بعد اجتماع رضينا أم بنا هون

واليسر من بعد عسر ثمّ عافية من بعد سقم وأمر الله موزون[9]

ثمّ يردف قائلا وفي القصيدة نفسها :

أحبّ من شئت يوما سوف تفقده قد قالها خيرنا مذ جاء ذا الدّين[10]

إسلامنا نعمة من عند خالقنا ماذا يضرّ إذا جافاه مجنون

إنّ الأخوّة إن توثق روابطها لا يفر عقدتها روس وجابون

لأنّها العروة الوثقى[11] تؤيدها عناية الله لا ألف ومليون

وهذه نتفة أخرى من قصيدة له يذكّرنا فيها بآداب السّفر، يقول فيها :

يا طالبا سفرا في مطلق الطرق   برا على الهمّ والأحزان والأرق

قال الرّسول حديثا طاب مسمعه   فاحفظ مقولته إن مكنت أنت تقي

أسفارنا من عذاب قطّعت[12]   ومن يكذّب فمن غمر ومن خرق

مراكب الجوّ بل أنجى لراكبها   مراكب البرّ كم فيها من القلق[13]

ونجد الشّاعر أحيانا يوجّه نصوصه، فهذا نصّ وجّهه للأطفال للإنشاد كما صرّح في نهايته، وقد اختاره من مجزوء الرّجز – ولنترك التّعليل إلى الجانب النّقدي– ومن ذلك قوله في قصيدة عنوانها بالعلم نبني مجدنا، وهذا العنوان هو عجز بيت :

الله ربّ واحد   والدين دين واحد

فالله ربّ فوقنا   والعلم نور دلّنا

يا ربّ يا ربّ الهدى   من ذكره تمجّدا

يا ربّ وفّق جهدنا   بالعلم نبني مجدنا...

عودا على بدء، ولئن كانت بعضه قصائده مجرّدة من المناسبة، فإنّ بعضها الآخر مناسبته مذكورة، ولنأخذ نماذج من هذا اللّون من القصائد : مقطوعة تعزية ورثاء.

لقد ذكر الشّاعر الإمام أوالإمام الشّاعر مناسبة القصيدة بين ثناياها،مفتتحا إياها بقوله :

إلى روح الباكي على الضّاحكين ملء أفواههم وهم غافلون، من احترق كالشّمعة ليضيء لغيره محمّد الغزالي...

حمدا صلاة وسلاما منّا   يا ربّنا رحماك لا تتركنا

وبعد ذي تعزية فرديّة   أُلقي بها بضاعة مزجيّة

ترحّما على الذي فقدنا   شيخا وعالما به افتخرنا

لقد مضى لدار ربّي الباقية   محمّد الغزالي ذاك الدّاعية

رحمة ربّي عدد اللّيالي   على الإمام شيخنا الغزالي...

ويقول في عتاب صديق له يُدعى أحمد :[14]

وقفت عند فكرك الجهلاء   يا أخي إنّ سوء ظنّك داء

داهمتني سطور يدّك لمّا عجزتك الفصّاح والأدباء

لا تقل إنّني نسيتك كلّا إنّما الحفظ حازه النّجباء...

ولعلّ الشّاعر قد أحسّ بدنوّ أجله، وفي هذ الصّدد يقول :

تذكّرت أيّاما مضت ولياليا وقد هام في تلك الدّروب خياليا

رفاقي والإخوان طرّا بفترة نحاكي على مرّ السّنين المعاليا

صديقي لا تغفل تذكّر صداقتي ولا تنسني لا ربّ قد لا تلاقيا

فلا ندر من منّا إلى القبر سابق وكلّ الذي في الكون لا شكّ فانيا

الخاتمة:

وبعد قراء تي لديوان الأخ محمّد شيبي خلصت إلى ما يلي:

1/ إنّ هذا الشّاب لو كان في الزّمن الأول، لعُدّ من فحول الشّعراء وإن لم أكن مبالغا، فهو شاعر فحل، وقصائده هذه قد خلت من عيوب القافية خلوا تامّا اللّهم كسرا عروضيا واحدا، لا يقع فيه حتّى الشّعراء المبتدئين و قد يكون مردّه إلى عملية الطّباعة ، فلو كان شاعرا مبتدئا ما كانت قصائده في هذا المستوى من النّسج المحكم واحترام مفاتيح البحور، على الرّغم من حداثة سنّة ولو كان مبتدئا لاقتصر شعره على بحر الرّجز، والذي يطّلع عليها بعين فاحصة يتجلّى له ذلك.

2/ إنّ الشّاعر محمّد شيبي –وعلى الرّغم من حداثة سنّه فقد اكتسب تجربة شعريّة تنمّ عن ذكاء متوقّد، وصدق تجربّة، ولعلّه قد بدأ الشّعر منذ حداثة سنّه لينتهي إلى ميدان الوعظ والإرشاد وبما تحمله من مضامين إنسانيّة عاليّة هذا الذي أكسب شعره قيمة عالية تخطّت به الحدود المحلّي، ولم لا يعدّ ضمن الآداب العالميّة.

3/ يتجلّى من خلال هذه النّصوص سعة ثقافة الرّجل، وكثرة اطّلاعه، وما التّضمين الذي يكتسي بعض نصوصه إلّا دليل يثبت ذلك.

4/ تتجلّى قدرة الشّاعر في تتبّع الشّعر واطّلاعه على بداياته، وهذا من خلا بعض الأراجيز التي نظمها وقد استقلّ كلّ بيت منها بمصراعين مستقلّين عمّا قبلهما.

5/ ثمّة خرجة شعريّة جديدة تظهر في بعض قصائده من خلال اختياره البحر وحرف الرّوي تماشيا مع بعض القصائد الشّهيرة كالبردة (الميميّة)،ورائيّة أبي فراس الحمداني[15]، وقافية حافظ إبراهيم [16]، ونونيتي شوقي وابن زيدون وهلم جرّا...[17]، وقد لمست فيها شيئا من المعارضة ، وهذا دليل على كثرة اطّلاعه على التّراث الشّعريّ في مختلف العصور، وبل وتأثره بأولئك اللّفيف من الشّعراء.

6/ محمّد شيبي بدأ شاعرا وانتهى شاعر إماما، والحقيقه إنّ قربه من المدرسة الحفصيّة –هيّأ له الطّريق ؛ فهو تلميذ فضيلة الشّيخ المرحوم الحاج عبد الرّحمن حفصيّ – كما ذكرت سلفا، هيّأ له الوسط المناسب ليكون ما قد كانه.

7/ ضرورة عدم الغفلة عن مرحلة الشّباب وأهميتها في استمراريّة الأمة قويّة الجانب عزيزة السّلطان، فالشّاعر المذكور آنفا ماهو إلّا ثمرة من ثمرات التّنشئة السّليمة، ولقد صدق عليه السّلام إذ يقول : « سبعة يُظلّهم الله تحت ظلّ عرشه يوم لا ظلّ إلّا ظلّه...»[18]، وذكر من بينهم شابّ نشأ في طاعة الله...أو كما قال عليه السّلام.

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

8/ منطقة تيديكلت غنّية بالأعلام، وفي مختلف الميادين خصوصا اللّغويّة منها، وتراثهم كثير لا يحتاج إلّا إلى إياد جادّة تبعثه من جديد فتخرجه ليرى النّور، وما الإمام الشّاعر محمّد شيبي إلّا واحد منهم، فهم كثر وينبغي أن يُحمدوا بما خلّفوا.

الهوامش:

[1] - مقابلة مع السّيّد حامدي بوجمعة ، أحد أقارب الشّاعر في بيته مساء ، فبراير 2019م.

[2] -ينظر صفحات مشرقة من تاريخ مدينة أولف العريقة، دراسة تاريخيّة -ثقافيّة واجتماعيّة، إعداد وتأليف د قدي عبد المجيد، د.ط، د.ت، ص ص: 110-116.

[3] -النّخلة، مجلّة ثقافيّة علميّة متنوّعة تصدرها مجموعة القرّوط، وتوزّع مجّانا على النّخبة والمثقّفين، العددالرّابع والخامس، جوان 2002، مقال لعبد الكريم بنينة، عنوانه : الفتى الشّهيد الذي رثى نفسه، ص: 24-25.

[4] - نفسه، ص: 26 واختيار الشّاعر هذه السّينيّة في الرّثاء يُحيلنا إلى سينيّة الخنساء وهي ترثي أخاها صخر، ويبدو لنا أنّه يعارضها، ومطلع هذه السّينيّة الخنسائيّة هو : يؤرّقني التّذكر حين أُمسي فأصبح قد بُليت بفرط نكسي على صخر وأيّ فتى كصخر ليوم طليعة... إلى أن تقول : ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي. ينظر ديوان الخنساء ، مكتب الدّراسات، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر، د.ط، 2002م، د.ت، ص :57.

[5] -مقابلة مع السّيد الأمين العام لدائرة آولف ، محمّد داحاج ، وذلك في مقر عمله يوم الخميس 20جوان 2019م في حدود السّاعة الحادية عشرة ... حيث تمّ تأكيد التّسمية من خلال جدول رقم 02ويتضمّن حصيلة عامة لعمليّة التّسمية وإعادة التّسمية لبلدية أولف ، والتي وافقت عليها اللّجنة الولائيّة لسنة 2015.

[6] – ينظر النّخلة، سابق، ص: 25.

[7] -نأخذ نماذج من هذه القصائد العموديّة متعدّدة الرّويّ : الله ربّ واحد والدّين دين واحد /فالله ربّ فوقنا والعلم نور دلّنا وقوله : حمدا صلاة وسلاما منّا يا ربّنا رحماك لا تتركنا/وبعد ذي تعزية فرديّة ألقي بها بضاعة مزجيّة -ترحّما على الذي فقدنا شيخا وعالما به افتخرنا -لقد مضى لدار ربي الباقية محمّد الغزالي ذاك الدّاعية- يا ربّنا بالماء ثلجا وبرد نقية كالثوب تغشاه البرد. وقوله : يا كاتبا عن الحسان شعرا والنثر ترجو أن تنال الفخرا أراك في الهيام قد كتبتا هلّا عن المأساة قد كتبتا لخالق العباد تب لموقف إذ ديننا صار بذلّ يُوصف...وهذه النصوص بعضها من الرّجز تامّا وبعضها من مجزوئه. ينظر محمد شيبي ، واسطة العقد من خلال كل القصائد الموجودة فيه .

[8] – ولعلّ الشّاعر قد استحضر قوله تعالى : § وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب أجيب دعوة الدّاعي إذا دعاني§ البقرة ، من الآية : 185.

[9] – لعلّ الأبيات متضمنة في قول من سبقه : ثمانية تجري على المرء دائما وكلّ امرئ لا بدّ يلقى الثّمانيا سرور وحزن واجتماع وفرقة وعسر ويسر ثمّ سقم وعافيا والألف للإطلاق، ولم أقف على قائل البيتين.

[10] – وقد صرّح إنّها من حديث خير الأنام : أحبب من شئت فإنّك مفارقه...أو كما قال عليه السّلام.

[11] -وهي مقتبسة من قوله تعالى : § ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور§ لقمان ، من الآية : 21.والاقتباس هو أن يُضمّن الكلام شيئا من القرآن الكريم، أو من الحديث النّبويّ الشّريف،لا على أنّه منه،كقول الحريريّ البصريّ : " فلم يكن إلّا كلمح البصر أو هو أقرب حتّى أنشد فأغرب..." وكقول الشّاعر : خلّة الغانيات خلّة سوء فاتّقوا الله يا أولي الألباب وإذا ما سألتموهنّ شيئا فاسألوهنّ من وراء حجاب ،فالشطر الأول مقتبس من قوله تعالى : § فاتقوا الله ياأولي الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكرا § سورة الطلاق ، من الآية : 10.والشّطر الثّاني مقتبس من قوله تعالى : § وإذا سألتموهنّ متاعا فاسألوهنّ من وراء حجاب "§ الأحزاب ، من الآية : 53. وعن مفهوم الاقتباس ينظر الإيضاح في علم البلاغة : المعاني والبيان والبديع، تأليف الخطيب القزوينيّ، تحقيق ودراسة عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، 42 ميدان الأوبرا، ط1، 1996، ص ص : 467-472. وقد حدّ بعضهم الآقتباس في قوله : والاقتباس أن يُضمّن الكـلام قرآنا أو حديث سيّد الأنام والاقتباس عندهم ضربـان محوّل وثـابت المعاني وجائـز لوزن أو ســواه تغيير ندر اللّفظ لا معناه.ينظر

الجوهر المكنون في الثلاثة فنون لعبد الرّحمن بن محمّد الأخضريّ (من علماء القرن العاشر) ، نقلا عن مجموع مهمات المتون ،يشتمل على ستّة وستّين متنا في مختلف الفنون والعلوم ، دار الفكر للطّباعة والنّشروالتّوزيع ، د.ط، د.ت، ص: 734-735 .

12 – في البيت كسر عروضي، ولعلّه راجع إلى عمليّة الكتابة، إذ أنّ في هذا الدّيوان قصائد من بحر البسيط، بل من البحور الأكثر استعمالا ههنا ولا كسر فيها.ومن جهة أخرى نجد شيئا من التّضمين من الحديث السفر مؤدّاه السّفر قطعة من العذاب...وعن التّضمين العروضي ينظر المرجع في علمي العروض والقوافي ، محمد أحمد قاسم ،جرؤس برس ، طرابلس ، لبنان ، ط1، 2002م، ص: 282.وينظر تبسيط العروض ، نور الدّين صمّود ص:170

13 – هذا البيت متضّمن من بيت للشّاعر الأمير عبد القادر في رائيته المشهورة، ومنها قوله

سفائن البرّ بل أنجى لراكبها سفائن البحر كم فيها من الخطـــر

ينظر ديوان الأمير عبد القادر ، قصيدة مطلعها : يا عاذرا لامرئ قد هام في الحضر وعاذلا لمحبّ البدو والقفر ...

14 –أحمد صديق في الدراسة، ذكرها صاحب النصّ في التّهميش لقصيدة عتاب صديق،من قرية "أظوى" بدائرة زاوية كنتة التّابعة لولاية أدرار. ص :22.

15 –مطلع الرّائيّة : أراك عصيّ الدّمع شيمته الصّبر أما للهوى نهي عليك ولا أمر... بنظر الرّوائع، أبو فراس الحمدانيّ، منتخبات شعريّة، المكتبة الشرقية، ساحة النّجمة، ص ب 1986، بيروت، لبنان، ط8، ص: 447

16 – مطلعها : من لي بتربية النّساء فإنّها في الشّرق علّة ذلك الآفاق – الأمّ مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبا طيّب الأعراق...ينظر منتخبات الأدب العربي، حنا لفاخوريّ وجماعة من الأساتذة، المطبعة البوليسيّة، بيروت، لبنان، ص: 536.

17 – يقول الشّاعر محمّد شيبي : الحمد لله من أنشا من العدم خلائقا وهداهم أحسن الشيم

ثمّ الصّلاة على الهادي مبلّغنا رسالة الله بالقرآن بالحكم...وقوله : تبارك ربّ العرش بدءا وآخر وبالعلم تبنى للشّعوب المفاخر...وقوله : نعم الإله وبالإله نصدّق الله بارك فيكم ذا لمنطق...وقوله : أختي أحييك هذا أمر هادينا رمز الأخوة فحواها تهانينا...وقوله : تعب اليراع تأفّفت أوراقي حتّى الحروف شكت من الإرهاق...ينظر شوقي وابن زيدون في نونيتيهما، أبو القاسم محمّد كرّور، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص:، 35والصّفحة : 71..

18 – صحيح مسلم للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجّاج القشيريّ النّيسابوريّ المتوفّى سنة 261هـ ترقيم وترتيب: محمّد فؤاد عبد الباقي، نسخة مخرجة على الكتب التّسعة ومعها فهارس لأطراف الحديث، طبعة جديدة مضبوطة ومنقّحة في مجلّد واحد، در ابن الجوزيّ، القاهرة، 2012م، الحديث الشّريف 1031 (باب إخفاء الصّدقة)، ص: 228.

الأثر الصّرفي لأبي علي الفارسي في ابن السّيد البَطليوسيّ وابن عصفور الإشبيلي

دراسة بعض المسائل الصّرفيّة "أنموذجاً"

The Morphologic effect for Abu Ali –Farsi at Ibn Alsid Bateliusi and Ibn Asfor Alishbili,

The study of some morphological issues (Model))

طالب الماجستير: مصطفى ابراهيم ابراهيم

كلية الآداب – قسم اللغة العربيّة – جامعة البعث – سوريا

إشراف: الأستاذ الدكتور عصام الكوسى

Mustaffa1984x@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/07/09	2019/09/08	2020/01/05

This research high lights on the literary impact for Abu Ali Al Farsi at two of grammarians in Andalusia in the six and seven th AH centuries and gives a model of that effect, The study of some issues, that I showed in them the scietific importance of Abu Ali Al Farsi at these scientists by following his views and by agreeing them wih some places and disagreeing with others .I have proved if they were right by their objection or not . Basing on the opinion of syntax audiences in these issues.

Keywords : Persian , Bateliusi , Asfor , Atypics , characters, Aolak .

يُسلّطُ هذا البحثُ الضّوءَ على الأثر الصّرفي لأبي علي الفارسي في عالِمَين من علماء النّحو في الأندلس في القرنين السّادس والسّابع الهجريين، ويُقدّمُ " أنموذجاً " على ذلك الأثر دراسة ثلاثَ مسائلَ، أظهرتُ فيها أهمّيةِ أبي علي الفارسي العلميّة عند هذين العالِمَين من خلال تتبّعهما آراءه ، واستشهادهما بها في مواطنَ ، واعتراضهما عليها في مواطنَ أخرى، وقد بيّنتُ أكانا مُحِقَّين في اعتراضهما عليه أمْ لا ؟ وذلك بالاعتماد على رأي جمهور النّحاة في هذه المسائل .

الكلمات المفتاحيّة : "الفارسي ، البطليوسي ، عصفور، التّصريف ، حروف ، أولق "

مقدمة البحث :

لا شكّ أنّ النّحو ،والصّرفَ هما شطرا العربيّة اللذان لا يفترقان، فإذا كان النّحو يتناولُ كلمات اللغة العربيّة من حيثُ البناء والإعراب ،فالصّرف يتناولها من حيثُ التغيرات ،والتّبدلات التي تصيب بنيتها، وقد قال ابن جنّي في الصّرف : " وهذا

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

القبيلُ من العلمِ أعني التّصريفَ ، يحتاجُ إليه جَميعُ أهلِ العربيّةِ أتمّ حاجة ، وبهم إليه أشدّ فاقة ؛لأنّهُ ميزانُ العربيّة، وبهِ تُعرفُ أصولُ كلامِ العربِ من الزّوائدِ الدّاخلةِ عليها ولا يوصلُ إلى معرفةِ الاشتقاق إلّا بهِ "(1)،وقال ابن عصفور: " الصّرفُ أشرفُ شطري العربيّة وأغمضُها، فالّذي يُبيّنُ شَرفهُ، احتياجُ جميعِ المُشتغلين باللغةِ العربيّةِ مِنْ نحويّ ولُغويّ إليهِ أيّما حاجة ؛لأنّهُ ميزان العربيّةِ "(2)، أمّا ابن مالك ،فقد حَدَّهُ بقوله: " التّصريفُ علمٌ يتعلّقُ ببنيةِ الكلمةِ، وما لحروفها من أصالةٍ ،وزيادةٍ ،و صِحّةٍ وإعلالٍ ،وشبه ذلك " (3) ، وبما أنّ النّحوَ والصّرف توأمان، فقد دخلا إلى الأندلس معاً منذُ القرنِ الثّالثِ الهجري ،وزاد اهتمام النّحاة الأندلسيين بما وصل إليهم من كتب المشارقة ،ولا سيّما كتب أبي علي الفارسي الّتي نالت حظوةً كبيرةً عندهم منذ القرنِ الخامسِ الهجري ،حيثُ تناولوا آراء الفارسي بالتّأييدِ ،والنّقل مِنْ غير تعليقٍ تارةً وبالمُخالفةِ ، والاعتراض تارة أخرى، وما هدفُ بحثي هذا إلّا تسليطُ الضّوءَ على شيءٍ منَ ذلك الأثر الصّرفي الّذي خلّفهُ أبو علي الفارسي في عَالِمَين من أشهرِ علماء النّحو في الأندلس . أمّا بالنّسبةِ للدّراسات السّابقة لبحثي ،فلم أقف على دراسةٍ تناولت أثرَ أبي علي في هذين العَلَمَين بشكلٍ صريحٍ ومفصّلٍ ، غيرَ أنّ هناك دراسةً بعنوان " ابن عُصفور و جهوده الصّرفية " للباحثةِ : نجية قداح ، ذكرتْ فيها مخالفةَ ابن عصفور لأبي علي الفارسي في مسألة زيادة الحرف الثّاني مِن المضعّف مكتفيةً بسردِ كلام الفارسي ، وكلام ابن عصفور من غير مناقشةٍ أو ترجيح رأي أحدهما وكذلك فقد أشارت الباحثةُ في موقع آخر من رسالتها إلى موافقة ابن عُصفور لأبي علي في مسألةِ " فعلان " من " حيَيت " : حيَيان ، وقيل: حيوان .

أبو علي الفارسي

هو الحسنُ بنُ أحمد بن عبد الغفّار بن سليمان ،أبو علي الفارسي النّحوي ، أشهرُ زمانه في علم العربيّةِ ،ولدَ سنة 288هـ في مدينةِ فَسَا من أرض فارس ، وتوفي سنة 377هـ ، تتلمذ على يدِ أبي إسحاق إبراهيم بن السّري، المعروف بالزّجاج، ت311هـ وأبي الحسن علي بن سليمان الأخفش الصّغير، ت 315 هـ ، وأبي بكر محمّد بن السّري البغدادي ،المعروف بابن السّراج، ت 316 هـ ، وأبي بكر محمّد بن أحمد بن منصور ،المشهور بابن الخيّاط ، ت 320 هـ ، وأبي بكر محمّد بن الحسن بن دريد ت 321 هـ ، وأبي بكر محمّد بن علي بن إسماعيل ،المعروف بمبرمان ،ت 326هـ وأبي بكر أحمد بن موسى ،المشهور بابن مجاهد، ت 327 هـ ، ولأبي علي مؤلّفات كثيرةٌ وقيّمةٌ ، منها : كتاب الإيضاح في النّحو ، والتّكملة في التصريف ، وكتاب مقاييس المقصور والممدود، وكتاب الحجّة في القراءات ، وكتاب الإغفال، وكتاب المسائل الحلبيات ، وكتاب المسائل البغداديات ، وكتاب المسائل الشّيرازيات، وكتاب المسائل المنثورة ، وكتاب المسائل المشكلة ، وتعليقة أبي علي على كتاب سيبويه وغيرها... وأمّا تلامذة الفارسي، فأشهرهم أبو الفتح عُثمان بن جنّي، ت 392 هـ ، و علي بن عيسى الرّبعي، ت سنة 420 هـ، وأبو الحسين محمّد بن الحسين بن محمّد بن عبد الوارث ، ت 421 هـ ، وهو ابن أخت أبي علي الفارسي. (4)

عبدُ الله بن محمّد بن السّيد البَطَلْيوسِيّ – بكسر السّين – ، ت 521 هـ ، كان عالماً باللغات والآداب متبحّراً فيها ،ألّف كتباً قيّمة منها : الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب ، و شرح الموطّأ ، وشرح سِقْط الزّنْد ، و شرح ديوان المتنبّي، وإصلاح الخلل الواقع في الجُمل ، والحُلل في شرح أبيات الجُمل ، والمثلّث، والمسائل المنثورة في النّحو، وكتاب اختلافِ الفقهاء(5)

علي بن مؤمن بن محمد بن علي ، أبو الحسن بن عصفور النّحوي الحضرمي الإشبيلي، ت 663هـ ، حامل لواء العربيّة في زمانهِ بالأندلس ،كما وصفه السّيوطي أخذ عن الدّبّاج والشّلوبين ، صنّف الممتع في التّصريف، والمُقرب ، وشرح الجُزولية ومختصر المحتسب ،وثلاثة شروح على الجمل ،وشرح الأشعارِ السّتة ، وغير ذلك(6)

أولاً : مسألةٌ في " شواذِ التّصريف"

لم يقتصرْ أثر أبي علي الفارسي في نحاة الأندلس على نقلهم الكثير من آرائه النّحويّة ، واللغوية ، وموافقتها، أو الاعتراض عليها، بل كان لآرائه في الصّرفِ نصيبٌ وافرٌ من اهتمامهم أيضاً، وما هذه المسائل إلّا أنموذجٌ على هذا الأثر، فقد نقل ابن السّيد البطليوسي أنّ ابن قتيبة قال في هذا الباب: " لمْ نجد ياءً بعدها واو غير مهموزة في الأسماء إلّا في" يوم" (7) ، ثمّ يقول ابنُ السّيد: قال أبو علي الفارسي في مسائله الحَلَبية : " لمْ تجئ العينُ ياءً، واللامُ واواً في اسمٍ ،ولا فعلٍ ، فأمّا حَيْوَة للاسم العلم والحَيَوان، فالواو فيهما بدلٌ من ياء، وقد جاء عكس هذا كثير، نحو : " طَوَيت، ولَوَيت ،ورَوِيت " ، وجاءت الواو فاءً ، والياء عيناً في وَيْل ،و وَيْح ، و وَيْس ، وعكس هذا قولهم: " يَوْم "، قال: وقرأتُ بخط محمد بن يزيد،" يُوح " في اسم الشّمس "(8). قال البطليوسي: " المشهور في اسم الشّمس بُوح بالباء المعجمة بواحدةٍ وكذلك حكى أبو علي البغدادي في البارع ،وحكى أبو عُمر المُطَرِّز:" يُوح " كالذي حكاه الفارسي عن محمد بن يزيد ، ويروى أنّ أبا العلاء المعرّي لمّا قال (9):

ويُوشَعُ ردَّ يُوحاً بعضَ يومٍ وأنتِ متى سَفرْتِ رَدَدْتِ يُوحا

اعترُض في ذلك ببغداد، ونُسب إلى التّصحيف، واحتجّ عليه بكتاب الألفاظ ليعقوب (10)، فقال لهم : هذه النّسخ الّتي تقرؤنها مغيّرة ،غيّرها شيوخُكم ، ولكن أخرجوا ما في الخزانة من النّسخ العتيقة ، فأخرجوا النّسخَ القديمةَ ، فوجدوها مُقيّدةً كما قال" (11)

مناقشة المسألة :

يعرِضُ البطليوسي في هذه المسألة قول ابن قتيبة ، ثمّ يذكر أنّ أبا علي الفارسي قال : " إنّ العين لم تجئ ياءً ،واللام واواً في اسم ،ولا فعلٍ" ، ويخرّج مجيء الواو غير مهموزة بعد الياء في" حَيْوَة" على أنّ الواو فيها بدل من الياء ،ويذكر أنّها وردت معكوسةً كثيراً ، نحو : طَوَيت ،ولَوَيت ، ثمّ يذكر أنّ الواو جاءت فاءً ، والياء عيناً في " وَيْل ،و وَيْح ،و وَيْس "،وعكس هذا قولهم : " يَوْم "،و يذكر أنّه قرأ بخط المبرّد " يُوْح " . يعلّق البطليوسي على كلام الفارسي بأنّ المشهور في اسم الشّمس " بُوْح " بالباء المعجمة، وليس بالياء، ويستدل على ذلك بقول أبي علي البغدادي صاحب البارع ، ويذكر أنّ أبا عُمَر المطرّز حكاها " يُوْح " مثل ما نقل الفارسي عن المبرّد، ويؤكد صحّة ما ذهب إليه أبو علي الفارسي بقول المعرّي : إنّها " يُوْح " وليست " بُوْح " بالباء، واحتجاجه على مَنْ احتجّ عليه بكتاب الألفاظ لابن السّكيت الّذي ذكرها فيه " يُوْح " على ما قال المعرّي ،وأبو علي الفارسي . لقد تطرّق عددٌ مِنَ العلماء إلى مسألة عدم مجيء العين ياءً، واللام واواً، منهم سيبويه الّذي رأى أنّ العرب كرهوا أنْ تكون الواو ساكنة ، وقبلها ياء، وذلك كراهية اجتماع ما يستثقلون. (12) وابن السّرّاج ذكر أنّ " حَيَوان "جاء على مالا يستعمل، فليسَ في الكلامِ فعْل يستعملُ موضعَ عينه ياءٌ ، ولامه واو، فلذلك لم يشتقّوا منه فِعْلاً، وعلى ذلك " حَيْوَة " ثمّ يذكر ابن السّراج أنّ الخليل كان يقول: " حَيَوان " قلبوا فيه الياءَ واواً لئلا تجتمع ياءان استثقالاً للحرفين من جنسٍ واحدٍ يلتقِيان(13) ، أمّا ابن جنّي ، فيقول: " وأمّا "حَيْوَة " و" الحَيَوان "،فيَمنع من حملِه على الظّاهر أنّا لا نعرفُ في الكلام ما عينه ياءً، ولامه واواً ، فلا بدَّ أنْ تكون الواو بدلاً من ياء لضربٍ من الاتساع مع استثقال التّضعيف في الياء،ولمعنى العلمية في " حَيْوَة "، وإذا كانوا قد كرِهوا تضعيف الياء مع الفصل حتّى دعاهم ذلك التّغيير في حَاحَيْتُ، وهَاهَيْتُ ، وعَاعَيْتُ ، كان إبدال اللام في "الحَيَوان" ليختلف الحرفان أولى وأحجى(14)، وعند ابن سيده : أنّ " حَيْوَة " اسم رجلٍ قُلبت الياءُ واواً فيه لضربٍ مِنَ التّوسّع، وكراهة تضعيفِ الياء إضافة إلى ذلك أنّ "حَيْوَة " علمٌ ،والأعلام

قد يعرض فيها ما لا يوجدُ في غيرها، و" حَيَوان " اسم والقول فيه مثل القول في حَيْوَة [15] ، ويذكر السّيوطي أنّ أبا علي الفارسي أنكر مجيء فاء الكلمة " ياءً "، وعينها "واواً " إلّا في" يُوح "، ويؤكد أنّ أكثر النّحويين على إبدال واو " حيوان " من " ياء"، وكذلك " حَيْوَة" ،وما أكّده السّيوطي هو ما ذهب إليه الفارسي وعدد مِنَ النّحاة الّذين جاؤوا بعده ، منهم ابن عُصفور بقوله : " فأمّا " الحيوان " و "حَيْوَة " فشاذان، والأصلُ فيهما" حَيَيَان " و" حَيَّه "،فأبدلوا إحدى الياءين واواً " [16]

لا ريبَ أنّ أبا علي الفارسي لم ينفرد بقوله :" إنّ العينَ لم تجيء ياءً ، واللام واواً في اسمٍ ولا فعلٍ ، وأنّ الواو في كلمتيّ" حَيْوَة وحَيَوان "بدلٌ من الياء الّتي قُلبت كراهيّة الثقل"، بل سار في كلامه على سَنَنِ مَن سبقه مِن النّحويين، وقد قال مقالته عدد من النّحاة الّذين جاؤوا بعده ، وما ذِكرُ البطليوسي رأي الفارسي في هذه المسألة منفرداً من دون أن يذكر كلام مَن سبقه من النحاة، أمثال الخليل ،وابن السراج ،ومَنْ جاء بعده، أمثال ابن جنّي، وابن سيده اللذَين ذكرا ما ذكره الفارسي فيها، وما تتبع ابن السّيد كلام الفارسي في " يُوْح "،وذكر ما جاء خلافه من أقوال العلماء، مثل قول البغدادي في البارع، وذكر ما جاء موافقاً كلام الفارسي، مثل قول أبي عُمَر المطرّز والمبرّد ،والمعرّي إلّا دليلٌ على أهمية أبي علي الفارسي العلمية عند ابن السّيد البطليوسي الّذي اهتمَّ بآراء أبي علي ، وقام بنقلها ، والتّعلق عليها .

ثانياً : مِنَ المسائل الخلافية في الصّرف بين أبي علي الفارسي ، وابن السّيد، وابن عصفور

1- مسألةٌ في باب ما يزاد من الحروف في التّضعيف

إنّ مسألةَ أيّ الحرفين هو الزّائد من الحروف المضعّفة في الكلمة ،هي من المسائل المشكلة ، والّتي وقع فيها خلافٌ بين النّحويين، فقد قال ابن عصفور فيها : " فإنْ قيلَ: فأيُّ الحرفين هو الزّائد؟، فالجواب أنَّ في ذلك خلافاً : فمذهبُ الخليل[17] أنّ الزّائد الأوّلُ، فاللامُ الأولى من " سُلّمٍ "،هي الزائد، وكذلك الزّاي الأولى من " بَلِزّ "[18] وحجّته أنّ الأوّلَ قد وقع موقعاً تكثر فيه أمّهات الزوائد، وهي الياء، والألف ، والواو ألا ترى أنّ حروف العلة الثّلاثة قد تقع ثانيةً زائدةً، نحو :" حَوْمَلٍ " ،و" صيقلٍ "،و "كاهلٍ "، فإذا قضينا بزيادة اللام الأولى مِن "سُلّم "، كانت واقعةً موقعَ هذه الزوائد وساكنةً مثلها، وكذلك أيضاً قد تقع هذه الحروف ثالثة، نحو: " كتاب " و" عَجُوز " و" قضيب "، فإذا جعلنا الزاي الأولى من " بلِزّ" زائدة كانت واقعةً موقع هذه الزّوائد وساكنةً مثلها ،ومذهب يونس[19]أنّ الثّاني هو الزائد، واستدلَّ على ذلك أيضاً بأنّه إذا كان الأمر على ما ذكر، وقعت الزّيادة موقعاً تكثر فيه أمّهات الزوائد، ألا ترى أنّ الياء والواو قد تقعان زائدتين متحركتين ثالثتين، نحو" جَهْوَرٍ" و" عثْيَرٍ " ، فإذا جعلنا اللام الثّانية من " سُلّم "هي الزّائدة ، كانت واقعةً موقع الياء من" عِثْيَرٍ "[20] والواو مِن " جَهْوَرٍ "[21] ،ومتحرّكةً مثلهما، وكذلك أيضاً تكثر زيادتهما رابعتين متحركتين ،نحو: " كَنَهْوَرٍ" [22]،و"عِفْرِيَةٍ "[23]، فإذا جعلنا الزّاي الثانية من" بلِزّ " زائدة ،كانت واقعةً موقع الواو من " كَنَهْوَرٍ" ،والياء من" عِفْرِيَةٍ "، ومتحركةً مثلهما .قال سيبويه : " وكلا القولين صحيحٌ ومذهبٌ ،وهذا القدْر الّذي احتجّ به الخليل ويونس لا حجّة لهما فيه ؛لأنّه ليس فيه أكثر من التّأنيس بالإتيان بالنّظير، وليس فيه دليلٌ قاطعٌ [24] وزعم الفارسي: أنّ الصّحيح ما ذهب إليه يونس من زيادة الثّاني من المثلين ،واستدلّ على ذلك بوجود" اسحنْكك واقعنْسس "، وأشباههما في كلامهم [25] ، وذلك أنّ النّون في " افعَنللَ "من الرّباعي لم توجد قط ، إلّا بين أصلين نحو" احرنْجَم " ، فينبغي أنْ يكون ما أُلحق به من الثّلاثي بين أصلين لئلا يخالف المُلحق ما أُلحِق به ،ولا يمكن جعل النّون في "اسحنكك واقعنسس " ،وأشباههما بين أصلين، إلّا بأن يكون الأول من المثلين هو الأصل، والثّاني هو الزّائد، وإذا ثبت في هذا الموضع أنّ الزائد من المثلين هو الثاني ،حُملت سائر المواضع عليه " [26].

ثمّ يناقشُ ابنُ عصفورٍ كلامَ الفارسي بقوله :" وهذا الّذي استدّل به لا حجّة فيه؛ لأنّه لا يلزم أن يوافق المُلحق ما أُلحِقَ به في أكثر من موافقته له في الحركات، والسّكنات وعدد الحروف، ألا ترى أنّ النّونَ في " افعنْلَلَ " من الرّباعي، بعدها حرفان أصلان وليس بعدهما فيما أُلحق به من الثلاثي إلّا حرفان ،أحدُهما أصلي ،والآخرُ زائدٌ فكما خالف المُلحقُ الملحقَ به في هذا القدرِ ،فكذلك يجوز أنْ يُخالفه في كون النون في المُلحق به واقعة بين أصلين، وفي الملحق واقعة بين أصلٍ وزائدٍ ،والصّحيح عندي ما ذهب إليه الخليلُ من أنّ الزائد منهما ،هو الأولُ بدليلين : أحدهما: أنّهم لمّا صغّروا " صَمحمَحاً " قالوا :" صُمَيمِحٌ "، فحذفوا الحاء الأولى، ولو كانت الأولى هي الأصلية، والثّانية هي الزّائدة لوجب حذف الثّانية؛ لأنّه لا يُحذف في التصغير الأصلُ، ويبقى الزائد .

والآخر: أنّ العين إذا تضعّفت ،وفَصل بينهما حرف، فإنّ ذلك الفاصل أبداً لا يكون إلّا زائداً، نحو :" عَثَوثَلٍ" [27] و" عَقَنْقَلٍ "[28] ،ألا ترى أنّ الواو والنّون الفاصلتين بين العينين زائدتان، فإذا ثبت ذلك تبيّن أنّ الزائد من الحاءين في" صَمحمح "،هي الأولى لأنّها فاصلةٌ بين العينين ، فلا يُتصوّر أن تكون أصلاً لئلا يكون في ذلك كسرٌ لِما استقرّ في كلامهم من أنّه لا يجوز الفصل بين العينين إلّا بحرف زائد، وإذا ثبت أنّ الزائد من المثلين في هذين الموضعين هو الأول ،حُملت سائر المواضع عليها " [29]

مناقشة المسألة

يذكرُ ابنُ عصفور في هذه المسألة اختلاف العلماء في أي الحرفين هو الزّائد، فيذكر رأي الخليل القائل فيه بزيادة الحرف الأول وما استدلّ به ، ورأي يونس الّذي قال فيه بزيادة الثاني، وما استدلّ به ، وكلام سيبويه الّذي جمع بينهما ،وقال:" إنّ كِلا قوليهما صحيحٌ، غير أنّ ما احتجّا به لا حجّة لهما فيه"، وهو ليس بدليلٍ قاطع في رأيه، ثمّ يذكر رأي الفارسي، وترجيحِه رأي يونس في زيادة الثاني من المثلين، وما استدلَّ به على صحة كلامه، ثمّ إنَّ ابن عصفور يعارضُ رأي الفارسي، ويرجّح رأي الخليل، ويجتهد في بيان صحة رأيه بأدلة رأى أنّها قاطعةٌ على زيادة الأول من المثلين .

لا شكّ أنّ ما احتجّ به الخليل من أنّ الأول من المثلين هو المحذوف لوقوعه موقع تكثر فيه أمّهات الزّوائد غير كافٍ ؛لأنّ يونس احتجّ لزيادة الثّاني بوقوعه موقوع أمهات الزّوائد أيضاً، وساق شواهد على صحة كلامه من كلام العرب، نحو:" كَنَهْوَرٍ و عِفْرِيَةٍ "،ويعزز كلامنا أنّ سيبويه لم يرجّح رأياً على آخر من الرأيين السّابقين، بل رأى أنّ كليهما صحيحٌ ومذهبٌ ، غَيْرَ أنّه لا حجّة لهما فيه لعدم وجود دليل قاطع في كلامهما، ولقد تطرّق ابن جنّي لهذه المسألة ،وذكر مذهب الخليل، و يونس فيها وقال: " إنّ ابن السّراج[30] كان يأخذ برأي يونس في زيادة ثاني المثلين، وأنّ حجج كلّ من الخليل ويونس ليست بقاطعة على القول بصوابِ أحدهما دون الآخر، غَيْر أنّ ابن جنّي يؤيّد ما احتجّ به شيخُه الفارسي لزيادة الثّاني، وهو أنّ نون" افعنلل " بابُها إذا وقعت في ذوات الأربعة أنْ تكون بينَ أصلين، نحو: " احرنجم "و" اخرنطم " و" ،اقعنسسَ " ملحقٌ بذلك، فيجب أن يحتذي به ما ألحِقَ بمثاله، ويرى ابنُ جنّي أنّ ما ذهب إليه أستاذه سديدٌ وحَسنٌ، وهو جارٍ على أحكام هذه الصّناعةِ ،وأنّه وجد في كلام العرب أشياء يشهدُ بعضُها لمذهب الخليل، وبعضُها لمذهب يونس [31]، أمّا ابن مالك فقد قدّم في هذه المسألة رأيين مختلفين ،فهو يرى أنّ الثاني من الحروف المضعّفة في الكلمة هو الزّائد، نحو:" اقْعَنْسَسَ " ، لوقوعهِ موقع ألف " احْرَنْبَى " ،و الرأي الثاني لابن مالك فيها، هو أنَّ أوّلهما أولى بالزّيادةِ في، نحو: " علّم " لوقوعهِ موقع ألف " فاعل "، وياء " فَيْعل، وواو " فَوْعل "[32] . نخلصُ ممّا قاله ابن مالك إلى أنّهُ يوافق يونس، ويخالف الخليل في زيادة الثاني من المضعّف ، ولكنْ في كلمات دون أخرى، ويوافق الخليل ،ويخالف يونس في زيادة الأول من المضعّف في كلمات دون أخرى، وهذا مذهبٌ جديدٌ في هذه المسألة، وكذلك فإنّ شارح الشّافية يرى أنّ الزّائد في " قَرْدَدٍ "هو الثّاني؛ لأنّهُ جُعِلَ في مقابلةِ لام جَعْفَر، وأمّا الأوّل فقد كان في مقابلةِ العين ، فلم يحتج إلى الزّيادة لها، وأنّ

حكم سائر المضعّفات حكم المكرر للإلحاق؛ لأنّ سائر المكررات لا يشارك المكرر للإلحاق في كون المزيد في مقابلةِ الأصلي، حتّى تجعلَ مثلهُ في كون الزّائد ،هو الثّاني ، فالأولى الحكم بزيادة الثّاني في المكرر للإلحاق [33] ،إذن فقد اختلف النّحويون في هذه المسألة ،وتباينت آراؤهم فيها ،حيث ذهب الخليل ،وتبعه ابن عُصفور إلى زيادة أوّل المثلين ، وابن عُصفور إذ يخالف الفارسي في هذه المسألة، ويخطّئهُ فيها، فهو يخطّئ في الأصل يونس، وسيبويه في أحدِ قوليه، وابن السّراج ؛لأنّ أبا علي الفارسي قد جرى في هذه المسألة على سَنَنهم ، وتبعه تلميذه ابن جنّي، والرضي الإستراباذي ، وابن مالك في أحدِ قوليه . لكلّ ما ذكرتُ في هذه المسألة، فإنّي أرجّحُ رأي أبي علي الفارسي على رأي ابن عصفور، ولا سيّما أنّ أبا علي لم يكن بِدعاً فيما قاله، بل جرى فيه على رأي أئمة النّحو، وتبعه على ذلك غيره ، وهو جارٍ فيه على أحكام هذه الصّناعة كما قال تلميذه ابن جنّي.

2- مسألة في زيادة همزة " أولَق "

إنّ الهمزة في كلمةِ " أولَق " كانت موضع خلافٍ عند بعض النّحويين ، فقد خالف فيها كل من ابن السّيد البطليوسي، وابن عصفور الأندلسيين أبا علي الفارسي، حيثُ يقول البطليوسي: " وأمّا " أولَق " ، فأجاز الفارسي في الإيضاح أن تكون الهمزة فيه زائدة حملاً على الأكثر، ويكون مشتقاً من قولهم : " ولَقَ يَلِق، إذا أسرع"([34]) . قال الراجز :

" جاءت به عنسٌ من الشّام تلِق " [35]

ويكون قولهم:" أَلِقَ الرجل "على هذا ،أصله " وُلِقَ "، فأبدلت الواو همزة لانضمامها كما أُبدلت في أُعِد وأُجوه، وهذا الّذي ذهب الفارسي إليه قول غير مختار؛ لأنّه كان يلزم على هذا أنْ يقال: رجل مَوْلوق، فأرجع الواو إلى أصلها لذهاب العلة الّتي أوجبت همزها، ألا ترى أنّ من يقول :أُعِدَ الرّجلُ بالهمز، إذ صار إلى المفعول به قال : موعود، ولم يقل مأعود، والمسموع من العرب مألوق بالهمز" [36]. أمّا ابن عُصفور، فيقول فيها: " وأمّا" أولق " فالّذي يدلُّ على أصالةِ الهمزة فيه، و زيادةِ الواو، قولهم :" أُلِقَ الرّجلُ إذا أصابهُ "الأولق "، فقولهم: " أُلِقَ " بإثبات الهمزة و حذف الواو، دليلٌ على أصالةِ الهمزةِ، وزيادةِ الواو، فإنْ قِيْلَ :" فلعلّ هذه الهمزة بدلٌ منَ الواو، والأصلُ " وُلِقَ "، نحو قولهم : " وُعِدَ الرّجُلُ " " أُعِدَ "، فالجواب أنّهُ لو كان مِن قبيل" أُعِدَ " ،لقالوا :" وُلِقَ "، كما يقولون " وُعِدَ "، فالتزامهم الهمزةِ في" أُلِقَ " دليلٌ على أنّها أصلٌ ، وأيضاً فإنّهم قالوا: " رجلٌ مألوقٌ "، ولو كانتِ الهمزةُ زائدةً لقالوا: "مَولوق " بالواو، ولا يُتصوّر أنْ تُقدَّر الهمزةُ في" مألوق " بدلاً من الواو؛ لأنّ مثل هذه الواو لا تُقلب همزة [37]، وعن قول الفارسي أنّ " أفعل " مِنْ " وَلَقَ يَلِقُ " والهمزة زائدة، يقول ابن عصفور: " فإنْ قِيلَ : فكيف أجاز ذلك – أي الفارسي – مع قولهم :" أُلِقَ " و"مألوق "؟، فالجواب أنّهُ يجعل الهمزة منهما بدلاً من الواو، والأصل " وُلِقَ " و" مولوق "، ويجعل هذا من قبيل البدل اللّازم، فتكون الواو من " وُلِق " لمّا أُبدلت همزة لانضمامها، أجريت هذه الهمزة مُجرى الأصليّة، فقالوا: " مألوق "، فيكون نظير قولِهم : "عيدٌ " و" أعيادٌ " .... إلى أنْ يقول ابن عُصفور: " إلّا أنّ هذا النّوع من البدل أعني اللازم قليلٌ ، وأصالةُ الهمزة أيضاً إذا و قعت أولاً في مثلِ هذا قليل، فتكافأ الأمران عندهُ، فلذلك أجاز الوجهين، والصّحيح أنّ "الأولق "همزتُهُ أصليّة ، ولا ينبغي أنْ يُحملَ على باب " عيد و أعياد "؛ لأنّ مثل هذا الباب قد سُمِعَ فيه الأصل فتقولُ : " عيدٌ وأعوادٌ "،ولم يقولوا :" وُلِقَ " ولا "مولوق "في موضعٍ منَ المواضِعِ [38]. .

مناقشة المسألة

يذكر البطليوسي وابنُ عصفور في هذه المسألة رأي الفارسي ،ثمّ يعارضانه و يسوقان الأدلّة على بطلان قوله، وصوابِ رأييهما بحججٍ وأدلّة متقاربة، غير أنّ ابن عُصفور يُفصّلُ في احتجاجه وأدلّته أكثر من البطليوسي ،كما يظهر من كلامه

السّابق، وكذلك فهو يُبيّنُ علّة تجويز الفارسي الوجهين في " أولق " . عند البحث في مادة " أَلِقَ " في معاجم اللغة، نجد أنّها وردت بما يأتي، قال ابن منظور: "أَلِق : الأَلْقُ، والأُلاقُ، والأَوْلَقُ : الجُنُون، وهو فَوْعَل، ورجلٌ مَأْلُوقٌ ، و مُأَوْلَقٌ على مثال مُعَوْلَقٍ من الأَوْلَق، قال الرّياشي : أنشدني أبو عبيدة :

كأنّما بي من أراني أَوْلَقُ

قال الجّوهري:" وإن شئت جعلت الأولق أَفْعَل ؛لأنّه لا يقال: أُلِق الرّجلُ، فهو مَأْلوق على مفعول، قال ابن برّي : قول الجوهري هذا وهم منه، وصوابه أنْ يقول : وَلَقَ الرّجل يَلِقُ، فهو يستشهد بكون الهمزة أصلاً لا زائدة ،ولقد جاء في هذا الفعل لغاتٌ ثلاثٌ " أَلْق وإِلْق بفتح الهمزة وكسرها، ووَلْق" والفعل من الأول أَلَقَ يَأْلِقُ ،ومن الثاني وَلَقَ يَلِقُ " (39) .إنّ لأبي علي الفارسي قولين في هذه المسألة ،فهو يرى أنّ "أَوْلَق" يحتمل ضربين من الوزن، الأول: على وزن فَوْعَل من أَلِقَ، والهمزة هنا فاء وعلى هذا المذهب لو سُمّي به رجلٌ لانصرف، وعلى هذا تكون الواو زائدة .

والثّاني: أنْ يكون على أفْعل مِنْ وَلَقَ يَلِقُ إذا أسرع ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِذْ تَلَقَّوْنَه بألسنتِكم ﴾(40)، وعلى الثّاني الهمزة زائدة ،والواو هي الفاء، وإذا سُمّي به رجلٌ على هذا الوصف لم يُصرف، بل حُكِم بزيادة الهمزة حتّى يقوم دليلٌ على أنّها أصل إذا كانت أولاً (41) . الفارسي إذن لا يخالف سيبويه (42)، بل يوافقه ،وهو مذهبُ جمهور النّحاة، وقد أخذ به ابنُ السّراج في قوله :" فأمّا أَوْلَق ،فالألفُ من نفس الحرف، يدلّك على ذلك قولُهم : أَلِقَ، وإنّما" أولق" فوعل، ولولا هذا التّثبتُ لحُملَ على الأكثر" (43) أي على " أفعل "، أمّا السّيرافي ،فيقول :" لمْ نرَ في كلامِ العربِ فِعلاً أوّلهُ همزةٌ ، و بعدها ثلاثة أحرفٍ على قولِهم : " رجلٌ مألوقٌ " إذ كان بهِ أولق، وهو جنون، وإنّما صار" مألوق " أبين في الاستبدال ؛لأنّ الّتي تجوز أنْ تكونَ " وُلِق " و قُلِبتْ الواو همزة لانضمامها، مثلُ قوله:﴿ إذا الرّسلُ أُقّتت ﴾ (44) في معنى وقّتت " (45) .

وممّن ناقش هذه المسألة الرضي الإستراباذي الذي شرح كلام أبي علي الفارسي من غير مخالفته فيها بقوله : "يعني أنّ أبا علي جعل الواو من أَوْلَق زائدةً، والهمزة أصليّة، فإذا جعلْتَهُ على وزن " شاء "، وهو فَعِلَ ،قُلتَ : أَلِقَ " (46) . لا شكّ أنَّ كلاً من البطليوسي، وابن عُصفور قد قدّما براهين ،وأدلّةً على أصالة الهمزة في " أولق " وعلى عدم زيادتها وإبدال الواو منها في " وُلِق "قياساً على "عيد وأعياد " ؛لأنّه سُمِعَ فيهما الأصل، نحو: "عيد وأعواد"، غير أنّ ما ساقاه من الأدلّةِ ليس كافياً للحكم بصحةٍ اعتراضهما على مقالة أبي علي ؛لأنُّ أبا علي قد وافق بمقالتهِ رأي كبار علماء النّحو، في هذه المسألة ،أمثال سيبويه، وابن السّراج، والسّيرافي، وكذلك الفراء والزّجاج اللذين قالا بإبدال الواو همزة في قوله تعالى:﴿ إذا الرّسلُ أُقّتت ﴾(47)، و بأنّ القرّاء قد أجمعوا على همزها، وقد قرأها بعضهم بالواو، نحو: " وُقّتت " وتشديد القاف على الأصل، وأنَّ القاعدةَ في ذلك جوازُ إبدال كلّ واو همزة إذا انضمّت، و كانت ضمّتها لازمة، نحو " صلى القومُ إحدانا " تريد " وُحدانا "، ويقولون: هذه أُجوهٌ حسانٌ بالهمز ؛لأنّ ضمّة الواو ثقيلةٌ (48)، وقد أورد عنهما ذلك كل من الزّمخشري(49)، وابن عطيّة (50)، والقرطبي (51) ، وأبي حيّان الأندلسي(52) .

لكلّ ما سبق في هذه المسألة، فإنّي أرجّح رأي أبي علي الفارسي فيها على رأي ابن السّيد البطليوسي ،وابن عُصفور، ولا سيّما أنّه لم ينفردْ في مقالته، بل مضى فيها على سَنن عُلماء النّحو ،ومعظم القراء الّذين أبدلوا الواو همزة ؛ لمجيئها مضمومة، و ضمّتُها لازمةٌ في كلمة " أُقّتت "، والّتي قُرِئت " وُقّتت "على الأصل، وكذلك " أُجوه " وجوه " ممّا يُبطلُ ما احتجّ به ابن عُصفور مِنْ عَدم جواز حمل همزة " الأولق " على " عيد وأعياد " لسماع الأصل فيها، نحو: " عيد و أعواد "
.

موازنة بين التّأثير الّذي تركهُ أبو علي الفارسي في العلمين الأندلسيَين :

في المسألةِ الأولى ،يذكر ابن السّيد البطليوسي رأي أبي علي صراحة من دون أن يذكر مَن تطرّق للمسألةِ ممّن سبقه منَ النّحاة ،أو ممّن جاء بعده. أمّا ابنُ عُصفور فإنّه يوافق أبا علي في مقالته ، ولكن من دون أنْ يذكر اسم أبي علي صراحة . وفي المسألة الثّانية :يخالف ابنُ عُصفور أبا علي، ويجتهد في إثبات خطئه ،أمّا ابن السّيد البطليوسي، فلم نرَ له مخالفةً، أو موافقةً لأبي علي الفارسي في هذه المسألة .

أمّا في المسألة الثّالثة : فنجد أنّ كلاً من ابن السّيد البطليوسي، وابن عُصفور يخالفان أبا علي الفارسي، غير أنّ ابن عُصفور يُفصِّلُ أكثر في أدلتهِ لإبطال ما ذهب إليه أبو علي الفارسي .

من خلال هذه الموازنة نجد أنّ كلاً من العَلَمين الأندلسيين قد تأثّر بأبي علي الفارسي، وتَتبّع آراءه ،واعترض عليها ،غير أنّ أثرَ أبي علي قد بدا في ابن عُصفور أكثر ؛لأنّ ابن عُصفور تَتَبّعَ أبا علي الفارسي في مسائل البحث الثّلاثة .

نتائج البحثِ :

1 – خلاصةُ القول في هذا البحث الّذي قدّمْتُهُ " أنموذجاً " على أثر أبي علي الفارسي في ابن السّيد البطليوسي ،وابن عصفور أنَّ أبا علي الفارسي، والعَلَمَين الأندلسيين كانا مِن أشهر أئمّة النّحو في زمانهم ،وما يَشهدُ لهمْ بذلك ،ما خلّفوهُ مِنْ مؤلّفاتٍ ،وما أظهروهُ مِنْ قدرةٍ على البرهنةِ ، والاستدلالِ على صِحّةِ آرائهم .

2 – لقد اهتمَّ البطليوسي ، وابن عُصفور بآراء أبي علي الفارسي، وعلّقا عليها وخالفاه في بعضها، وهذا يدللُ على قيمة أبي علي العلميّة عندهما، ويثبتُ شخصيتّهما النّحويّة المستقلّة المتجلّية في هذا البحث بالمسألتين اللتين قدمتهما كأنموذجٍ على مخالفتهما له في بعضِ آرائه .

3 – لقد رجّحتُ رأيَ أبي علي الفارسي في المسألتين اللتين خالفه فيهما ابنُ السّيد وابنُ عُصفور ؛لأنّي وجدتُه قد سار فيهما على سَنَنِ جمهورِ النّحاةِ ، ولم يكنْ بِدعاً فيما قالهُ ، وقد تبعهُ على ذلك عددٌ من علماء النّحو .

4 – إنّ ترجيحي رأي أبي علي الفارسي على رأي العَلَمَين الأندلسيين لا يعني أنَّ أبا علي لمْ يؤثّر فيهما ،بل إنَّ اعتراَضهما عليه، ومحاولتَهما إثبات بُطلان ما ذهب إليه لأدلُّ دليلٍ على أثره فيهما ، وكذلك فإنَّ المسألةَ الأولى الّتي قدَّمتُها " أنموذجاً " عن مَثيلاتها ،والّتي وافق فيها ابن عُصفور أبا علي الفارسي ،وتتبّع البطليوسي رأيَ أبي علي فيها من دون أنْ يذكر رأي العلماء الّذين تطرّقوا لهذه المسألة ، أمثال الخليل وسيبويه ،وابن السّراج ،وابن جنّي وابن سيده ، لدليلُ بَيّنٌ على أثر أبي علي الفارسي في هذين العَلَمَيْن الأندلسيين .

الحواشي :

---

(1) المنصف شرح الإمام أبي الفتح عُثمان بن جنّي لكتاب التصريف ، 1 / 2.

(2) الممتع في التّصريف ، ابن عصفور الإشبيلي ، 1 / 27 .

(3) تسهيل الفوائد و تكميل المقاصد، لابن مالك ، ص 290 .

(4) انظر ترجمة أبي علي الفارسي في إنباه الرّواة على أنباه النّحاة ، 1 / 308 ، ومعجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، 1 / 811 ، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنّحاة ، 1/ 496.

(5) انظر البلغة في تراجم أئمّة النّحو و اللغة ، ص174 ، و بغية الوعاة في طبقات اللغويين و 2 / 55 – 56 .

(6) انظر بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنّحاة ، 2 / 210 .

(7) أدب الكتّاب ، ص 606.

(8) المسائل الحلبيات ، ص 9 – 10 .

(9) سِقط الزّند، لأبي العلاء المعرّي ، ص 79 .

(10) كتاب الألفاظ ، ص 283

(11) انظر الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، 2 / 336 – 337 .

(12) انظر الكتاب ، 4 / 399 –400

(13) الأصول في النّحو ، 3 / 385 .

(14) الخصائص ، ابن جنّي ، 1 / 255 – 256 .

(15) انظر المحكم و المحيط الأعظم ، 3 / 397 .

(16) انظر المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، للسّيوطي، 2 / 43، والممتع في التّصريف ،2/ 569 .

(17) الكتاب، 4 / 320– 321 – 327

(18) بلز : امرأة بِلِزٌ و بِلِزٌّ : ضخمة مكتنزة . الجوهري : امرأة بِلِزٌ، على فِعِلٍ بكسر الفاء والعين أي ضخمة . قال ثعلب : لم يأتِ من الصفات على فِعِلٍ إلّا حرفان : امرأةٌ بِلِزٌ وأتان إبِدٌ . انظر لسان العرب لابن منظور ، 1 / 348 .

(19) انظر الكتاب، 4 / 327 ، وشرح شافية ابن الحاجب ، 2 / 365

(20) العِثْرةُ من العِثْيَر ، وهو الغُبار ، والياء زائدة ، والمراد بها الصّعيد الذي لا نبات فيه ،انظر لسان العرب لابن منظور ، 3 / 2503 .

(21) جَهْوَرٌ :وهو الذي ليس بأجش الصّوت ولا أغنّ . انظر لسان العرب ، 1 / 684

(22) الكَنَهْوَرُ : العظيم من السّحاب ، والرّبابُ الأبيض منه ، والنّون والواو زائدتان .انظر لسان العرب 4 / 3494

(23) يُقال :جاء فلان نافشاً عِفْرِيَته إذا جاء غضبان . قال ابن سيده يقال : جاء ناشراً عِفْرِيَته وعِفْراتَه أي ناشراً شعره من الطّمع والحرص ، انظر لسان العرب، 3 / 2681 .

(24) انظر الكتاب ، 4 / 327 ، وشرح الشّافية ، 2 / 366 .

(25) انظر التكملة لأبي علي الفارسي ، ص 218 ، و التعليقة على كتاب سيبويه ، 4 / 265 ، و الخصائص ، لابن جنّي ، 2 / 61 .

(26) الممتع في التّصريف ، 1 / 304 – 305 .

(27) العَتَوْتَلُ : الكثير اللحم الرِّخْو . انظر لسان العرب لابن منظور ، 3 / 2504 .

(28) العَقَنْقَلُ : الكثيب العظيم المتداخلُ الرّمل ، والجمع عَقاقِل . انظر المصدر السابق ، 3 / 2714 .

(29) الممتع في التّصريف ، 1 / 307

(30) انظر الأصول في النّحو ، 3 / 12

(31) انظر الخصائص في النّحو ، 2 / 61

(32) انظر تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ، ص 279. والمساعد على تسهيل الفوائد ، 4 / 62.

(33) انظر شافية ابن الحاجب ، 2 / 366 .

(34) انظر التكملة ، ص 232.

(35) البيت منسوب في الخصائص 9/1 للقلاح بن حزن المنقري، وفي لسان العرب، للشمّاخ ،4/ 4357

(36) الاقتضاب في شرح أدب الكُتاب ، 2 / 338

(37) الممتع في التّصريف ، 1 / 235 .

(38) الممتع في التّصريف ، 1 / 236 – 237

(39) انظر لسان العرب، 1 / 125 – 126

(40) سورة النّور ،الآية ، 15 .

(41) انظر التّكملة، ص 232 .

(42) انظر الكتاب، 4 / 308 ، 3 / 195

(43) انظر الأصول في النّحو ، 3 / 232 .

(44) سورة المرسلات ، الآية 11 .

(45) شرح كتاب سيبويه ، لأبي سعيد السّيرافي ، 5 / 199 .

(46) انظر شرح شافية ابن الحاجب ، 2 / 300 .

(47) سورة المرسلات ، الآية 11، القراءة المُعتمدة في المصحف الشّريف هي " أُقّتت " بالهمز .

[48] انظر معاني القرآن للفراء ،ص 781 ، ومعاني القرآن للزّجاج ، 5 / 266

[49] انظر الكشاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل ، للزّمخشري ، ص 1169.

[50] انظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ،لابن عطيّة الأندلسي ، 5 / 418 .

[51] انظر الجامع لأحكام القرآن ، للقرطبي، 19 / 171 .

[52] انظر البحر المُحيط ، لأبي حيّان الأندلسي ، 8 / 565 .

المصادر والمراجع :

1 - القرآن الكريم

2 - أدب الكتاب ، تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، ت 276 هـ ، تحقيق محمد الدّالي ، مؤسسة الرّسالة ، بيروت ط2 ، 1405هـ - 1985م .

4 - الأصول في النّحو لأبي بكر محمد بن سهل بن السّراج النّحوي البغدادي ، ت 316هـ تحقيق الدّكتور عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرّسالة - بيروت ط2، 1417 هـ- 1996م .

5 - الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، لأبي محمّد عبد الله بن السّيد البطليوسي ، ت 521 هـ ، تحقيق ،الأستاذ مصطفى السّقا، والدّكتور حامد عبد المجيد ، دار الكتب المصرية القاهرة ، 1996م .

6 - الألفاظ ، تأليف أبي يوسف يعقوب بن إسحاق السّكيت ، رواية أبي العباس أحمد بن يحيى النّحوي ، المعروف بثعلب ، تحقيق الدّكتور فخر الدّين قباوة ، مكتبة لبنان ناشرون ، ط1 ، 1998 .

7 - إنباه الرّواة على أنباه النّحاة ، تأليف الوزير جمال الدّين أبي الحسن علي بن يوسف القِفْطِي ، ت 624 هـ تحقيق ،محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي لقاهرة ، مؤسسة الكتب الثّقافية ، بيروت ، ط1، 1406 هـ - 1986 م .

8 - البحر المُحيط ، تأليف ،أثير الدّين محمّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان الشّهير بأبي حيّان الأندلسي ، تحقيق ، د . عبد الرّزاق المهدي ، دار إحياء التّراث العربي ط1 1423هـ - 2002م .

9 - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنّحاة ، للحافظ جلال الدّين عبد الرّحمن السّيوطي تحقيق ، محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ط 1،1384 هـ - 1964م .

10 -البلغة في تراجم أئمّة النّحو واللغة ، تصنيف، مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزأبادي ت 817 هـ ، تحقيق ، محمّد المصري ، دار سعد الدّين ، ط 1 ، 1421هـ - 2000 م .

11 - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد ، لابن مالك ، تحقيق ، محمّد كامل بركات، النّاشر دار الكتاب العربي ، سنة النّشر ، 1387هـ - 1967 م .

12 - التّعليقة على كتاب سيبويه ، تأليف أبي علي الحسن بن عبد الغفّار ، ت 377 هـ ، تحقيق ، د . عوض بن حمد القوزي ، ط 1 ،1410هـ - 1990م .

13- التكملة، وهي الجزء الثاني من الإيضاح العضدي، تأليف ،أبي الحسن بن أحمد الفارسي ، ت 377 هـ ، تحقيق ، د . حسن شاذلي فرهود ، النّاشر، جامعة الرّياض ، سنة النّشر، ط1، 1401 هـ - 1981 م .

14 - الجامع لأحكام القرآن ، لأبي عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، مطبعة دار الكتب المصريّة ، ط2 ، 1353هـ - 1935م .

15 - الخصائص ، صنعة أبي الفتح عثمان بن جنّي ، تحقيق محمّد علي النّجار، دار الكتب المصريّة ، ط2 ، سنة النّشر 1331هـ - 1913 م .

16 - سقط الزّند ،لأبي العلاء المعرّي ، دار بيروت للطباعة والنّشر ، دار صادر للطّباعة والنّشر ، 1376هـ - 1957 م .

17 - شرح شافية ابن الحاجب ، تأليف الشيخ رضي الدّين محمّد بن الحسن الإستراباذي النّحوي ، ت 686 هـ ، تحقيق ، محمّد نور الحسن ، و محمّد الزفراف ،و محمّد محي الدّين عبد الحميد ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1403هـ - 1982م .

18 – شرح كتاب سيبويه ، تأليف أبي سعيد السّيرافي الحسن بن عبد الله المرزبان ، ت 368 هـ ، تحقيق : أحمد حسن مهدلي ، وعلي سيد علي ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط 1، سنة النّشر 2008 م .

19 – الكتاب ، لأبي بِشر عَمرو بن عثمان بن قنبر ، تحقيق و شرح عبد السّلام هارون ، النّاشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، مطبعة المَدني ، ط3 ، 1408 هـ – 1988 م

20 – الكشاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل ، تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عُمر الزّمخشري الخوارزمي ، ت 538 هـ ، اعتنى به ، وخرّج أحاديثهُ ، و علّق عليه خليل مأمون شيحا ، دار المعرفة ، بيروت – لبنان ط 2، 1430هـ – 2009 م

21 – لسان العرب ، للإمام أبي الفضل جمال الدّين محمّد بن مَكرم بن منظور الأفريقي المصري ، مراجعة و تدقيق ، د . يوسف البقاعي و إبراهيم شمس الدّين ، و نضال علي منشورات الأعلمي للمطبوعات ، بيروت – لبنان ، ط 1 ،1426هـ – 2005 م .

22 – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمّد عبد الحق بن غالب بن عطيّة الأندلسي ، ت 546 هـ ، تحقيق ، عبد السّلام عبد الشّافي محمّد ، دار الكتب العلميّة ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1422هـ – 2001 م .

23 – المحكم و المحيط الأعظم ، تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي المعروف بابن سيده ، ت 458 هـ تحقيق ، د . عبد الحميد هنداوي ، منشورات محمّد علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1421هـ – 2000 م .

24 – المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للعلامة عبد الرّحمن جلال الدّين السّيوطي ، شرحه و ضبطه و صححه ، محمّد أحمد جاد المولى بك ، و محمّد أبو الفضل إبراهيم ،وعلي محمّد البجاوي ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا – بيرت ، 1986 م .

25 – المسائل الحلبيات، صنعة أبي علي الفارسي ، ت 377 هـ ، تقديم و تحقيق ، د . حسن هنداوي ، دار القلم ، دمشق ، دار المنارة ، بيروت ، ط1 ، 1407 – 1987 .

26 –المساعد على تسهيل الفوائد، شرح مُنقح للإمام بهاءالدّين بن عَقيل عن كتاب التّسهيل لابن مالك ، تحقيق ، د . محمّد كامل بركات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1402هـ– 1982م

27 – معاني القرآن للزّجا ج وإعرابه ، لأبي إسحق إبراهيم بن السّري ، ت 311 هـ شرح و تحقيق ، د . عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب ، ط 1 ، 1408هـ – 1988 م

28 – معاني القرآن للفراء ، تأليف أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، ت 207 هـ ، تحقيق أحمد يوسف نجاتي و محمّد علي النّجار ، و عبد الفتّاح إسماعيل شلبي ، الدّار المصريّة للتأليف و التّرجمة ، مصر – القاهرة ، ط 1 .

29 – معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، تأليف : ياقوت الحموي الرّومي ت626 هـ ، تحقيق ، د . إحسان عباس ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط 1، 1993م

30 – المقتضب ، صنعة أبي العباس محمّد بن يزيد المبرّد ، ت 285 هـ ، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ، ط 2 ، 1415 هـ – 1994 م .

31– الممتع في التّصريف ،لابن عصفور الإشبيلي، ت 669 هـ، تحقيق، د . فخر الدّين قباوة ، دار المعرفة – بيروت – لبنان ، ط1 ، 1407هـ – 1987 م .

32– المنصف شرح الإمام أبي الفتح عُثمان بن جنّي لكتاب التصريف لأبي عُثمان المازني النّحوي البصري، تحقيق: إبراهيم مصطفى و عبد الله أمين، ط 1، 1373هـ–1954 م .

الأنظار اللّغويّة للدّكتور صالح بلعيد
بين الأصالة والتّجديد

أ.م.د. جاسم فريّح دايخ التّرابيّ
العراق / جامعة واسط / كلّيّة التّربية للعلوم الإنسانيّة
البريد الإلكترونيjassmq2016@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/10/31	2019/12/08	2020/01/05

ملخّص البحث

الدّكتور صالح بلعيد من علماء العربيّة المُحدثين في الجزائر، له أنظار لغويّة في غاية الإتقان، ألّفَ في مختلفِ صنوفِ المعرفة اللّغويّة، يهدف هذا البحث للكشف عن نشاطه العلميّ، ومنهجه في البحث اللّغويّ إذ كشفَ البحث عن امتلاكه حمولة معرفيّة واسعة المدى، وله أنظار لغويّة جديرة بأن تأخذ حيز التّطبيق. إذ كتب الدّكتور صالح بلعيد في كل الرّؤى الاصلاحيّة الّتي من شأنها أنْ تضع مستقبل اللّغة العربيّة في مراتب عليا من الرّفعة والافتخار.

الكلمات المفتاحيّة (صالح بلعيد، الأنظار اللغويّة، الأصالة والتّجديد، الأمن اللّغويّ).

Abstract

Dr. Saleh Belaid, a modern Arabic scholar in Algeria, has a very good linguistic interest, authored in various types of linguistic knowledge, this research aims to reveal his scientific activity, and methodology in linguistic research as the search for his possession of a wide knowledge load, and has linguistic worthy To take effect. Dr. Saleh Belaid wrote in all the reformist visions that would put the future of the Arabic language in high ranks of pride and pride .

المقدّمة

يُعدُّ الدّكتور صالح بلعيد من القامات اللّغويّة المميزة في الجزائر، لما يحملُه من حمولة معرفيّة/ لسانيّة/ إصلاحيّة في كثير من المعارف الإنسانيّة لاسيّما في الحقل اللّغويّ، إذ يمثّلُ منجزه اللّغويّ بؤرة واضحة المعالم، تستدعي الوقوف على مدياتها؛ بغية تحليليها، ومناقشة مرتكزاتها، للوصول إلى مدرك لغويّ متين، وتنحو الأنظار اللّغويّة عند الدّكتور صالح بلعيد المنحى الإجرائيّ الذي يحاولُ إيجاد الحلول للمشكلات الّتي تعاني منها اللّغة العربيّة في الوقت الحاضر، ومواجهة التّحديات المحدقة بتلك اللّغة، وقد تأتى له أسلوب رائق، ومنهج محكم، ورؤى سليمة، وتمثّل اللّغة العربيّة أكبر همومه المعرفيّة، إذ تراه مصلحاً لما أصاب تلك اللّغة الكريمة، وتراه حامياً حياض تلك اللّغة اللطيفة الشّريفة، وتمثّل كتاباته نقطة

تحوّل في قراءة المشهد اللّغويّ في الجزائر، وتنوّعت المشارب المعرفيّة عنده، مما أضاف له أدوات مهمّة في استبانة الحقائق اللّغويّة. كل تلك الخصائص دعتني لدراسة هذه الشّخصية بمزيدٍ من الاهتمام، معرّفاً بمنجزه اللّغويّ، منبّهاً لما حوته مدونته المعرفيّة من آراء وتجديد، بغية إعطاء صورة موجزة عن هذا النّشاط العلميّ المميز.

وقد أدرْتُ بحثِي على ستة مطالب، جاء المطلب الأوّل ليكشفَ نبذةً عن حياةِ الدّكتور صالح بلعيد وآثاره، وجاءَ ثاني المطالب مُفصحاً عن علاقة اللّغة العربيّة بالعولمة، أمّا ثالث المطالبِ فمحضته للّغة العربيّة والإعلام، وجاء المطلب الرّابع للكلام عن الأمن اللّغويّ للّغة العربيّة، وتطرق المطلب الخامس للمصطلح الموحدّ، أما سادس المطالب تحدّثت فيه عن استراتيجيّة تعلّم اللّغة العربيّة عند الدّكتور بلعيد. وأتبعتُ ذلك الخاتمةَ الّتي ضمّنتها أهمّ ما توصّل إليه البحثُ مِن نتائجَ، ثُمّ مسرداً بمصادرِ البحثِ.

المطلب الأوّل: نبذة عن الدّكتور صالح بلعيد وأشهر تصنيفاته

وُلد الدّكتور صالح بلعيد في سنة 1951م، في بلدة يُقال لها (البويرة) من ضواحي بلاد الجزائر العربيّة، ونشأ محبّاً لدينه وتراثه، تخرج في كلّيّة الآداب واللّغات في جامعة مولود معمري بتيزي وزو([1])، وشغل وظائف عديدة في التّدريس ، وشارك في عشرات المؤتمرات والنّدوات المقامة في الجزائر وخارجها ، وشارك في الإشراف على عشرات الرّسائل الجامعيّة، وتولّى منصب رئيس المجلس الأعلى للغة العربيّة ([2])، وتُعدُّ اللّغة العربيّة من اهتماماته الرّائدة، فاجتهد في معرفة حدودها ، والبحث عن أسرارها، واستجلاء جواهرها، فترقّى في درجات العلم حتّى وصل إلى مرتبة عالية من العلم، وأثمرت تلك الجهود في قطاف أكثر من أربعين مؤلّفاً في علوم اللّغة وغيرها من المعارف المختلفة ، ومن أبرز تلك المؤلفات:

أوّلاً: التّراكيب النّحويّة وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر الجرجانِيّ

وهو كتابٌ جزيل المباحث، جمّ الفوائد، وفيه يكشفُ الدّكتور بلعيد سرَّ تميّز عبد القاهر الجرجانِيّ، إذ يرى أنّ الدّرس النّحويّ لا يقف عند الجرجانيّ عند معايير الصّواب والتّخطئة، بل يتعدّى إلى مراعاة المعنى النّحويّ، والدّلالة والسّياق الكلاميّ، ويستبين أثر ذلك في النّظم([3]).

وأصل هذا الكتاب رسالة ماجستير نُوقشت في جامعة الجزائر عام1407هـ 1987م، وأراد أن يقولَ الدّكتور صالح بلعيد إنّ الجرجانيّ حاول "إنقاذ النّحو من الحال التي آل إليها انطلاقا من رؤيته الجديدة للنّحو العربِيّ، هذه الرّؤية التي تقوم على مفهوم وظيفِيّ بسطه في كتابه [دلائل الإعجاز] وهو مفهومٌ يتجاوز فيه النّظر إلى أواخر الكلمات، بحيث لا يتوقف عند حدود المبنى دون المعنى، بل يشملهما جميعا في إطار مفهوم وظيفيّ."([4]). وكان لهذا الرسالة أثر في توجهات الدّكتور صالح بلعيد إذ نحى تفكيره إلى إعطاء المعنى المقام الأسنى في الدّرس النّحويّ، ونتج عن هذا التّوجه تأليف كتاب اسمه (نظريّة النّظم).

ثانياً: ألفيّة ابن مالك في الميزان

نشر هذا الكتاب في ديوان المطبوعات الجزائريّة عام 1995م، وهو محاولةٌ جادّة في تقويم ألفيّة ابن مالك، وأثار هذا الكتاب ضجّة مفتعلة، بسبب عدم فهم محتوى الكتاب، فهو عرضٌ علميٌّ مميزٌ يطمحُ إلى كشف منهجيّة ابن مالك في هذه الألفيّة، فابنُ مالك يستهدفُ المرام التّعليميّ، وعمله في الألفيّة يريد " أن يقرب إلى الأفهام ما بعُد من المسائل، وهو حين يكتبُ لا يكتب لنفسه، وإنّما يكتب لنشر العلم وإحيائه وتقريبه للمتعلمين. فهو يعتمدُ على التّدرج في التّأليف، فـ(الألفية)

تلخيص لكتبه السّابقة بنظرة أوفى، (وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) في التّفصيلات"([5]). و"إنَّ هذا النَّظم نوع خاصّ، فليس شعرًا كي تظهر فيه الزّينة، وليس نثرًا عاديًّا تتوالي فيه الكلمات، بل هو نوعٌ من النّظم يجمعُ بين المعنى الهادف والكلام الذي يحتاج الوعاء الخاصّ للتبليغ، فإذا تصفحنا الألفيّة على سبيل المثال نجد أنَّ المعنى دائمًا هو المراعى، وأنَّ الوزن في بعض المواضع تطغى عليه الجوازات"([6]).

بل إنَّ هذا الكتابَ أعطى صورة حقيقية عن مكانة ألفيّة ابن مالك في الدّراسات النّحويّة، ف" الألفيّة خلاصة مركزة لقضايا النّحو العربِيّ صيغت على نظمٍ بارعٍ، تحملُ المتعلّم على فهمها وتطبيقها في الاستعمال، وأنَّ أبياتها تحمل إجابات كثيرة لأصول النَّحو العربيّ"([7]).

ثالثاً: علم اللّغة النّفسيّ

يحوي هذا الكتاب على مباحث قيّمة في العلاقة بين مباحث علم النّفس بالمباحث اللّغويّة، وأصل هذا الكتاب محاضرات أُلقيت على طلبة العلوم النّفسيّة، اعتمد الدّكتور بلعيد على كتاب شمس الدّين في القضايا اللّغويّة، وإسهامات عبد اللطيف الفاربيّ في المجالات التّربويّة، يلمسُ في هذا الكتاب جدّة موضوعاته، ومتانة الطرح اللّغويّ، إذ عرض في هذا الكتاب نظريّات علم اللّغة النّفسيّ، وفيه مزيدُ عناية بلغة الطفل ([8])، وعرج القول على التّخطيط اللّغوِيّ([9])، ويُعدُّ هذا الكتاب إضافةً نوعيةً في علم اللّغة التّطبيقيّ.

رابعاً: فقه اللّغة العربيّة

ناقش في هذا الكتاب موضوعات فقه اللّغة، وركّز على موضوعة العلاقات الدّلاليّة من ترادف ومشترك وتضاد،" ولقد كان لصالح بلعيد رؤيةٌ حداثيّةٌ متوازنةٌ انتصرت للقديم بثوبٍ جديدٍ، فأحسن قراءة التّراث اللّغويّ العربيّ كما استطاع أنْ يضع يده على نقطة الخلاف موضّحاً تارة وتارة أخرى مقدّماً بكلِّ ثقة ووثوق"([10]).

ومن الإضافات في هذا الكتاب قوله في باب الترادف" إنَّ الكلمة أيّاً كانت واضحة الدّلالة، غير أنّه أحياناً يقع لبس في بعض المفاهيم، حيث تختلطُ على مستوى الألفاظ بين معنيين أو عدة معانٍ، وهذا ما يؤدي إلى ظهور التّرادف لكنه قد يكون جزئياً "([11]). وبذا يقدّم سبباً من أسباب الترادف الّتي لم يلتفت إليها.

خامساً: اللّغة الجامعة

اللّغة الجامعة من مؤلفات الدّكتور صالح بلعيد المهمّة نشره مخبر الممارسات اللّغويّة في الجزائر سنة 2015م، ويقوم هذا الكتاب على ثلاثة مرتكزات رئيسة:

المرتكز الأوّل: أثر القرآن الكريم ومحوريّة اللّغة في بناء الحضارة.

وفي هذا المرتكز يصلُ إلى حقيقة أنَّ فهم القرآن لا يتمُّ إلا بفهم اللّغة العربيّة، وإهمال هذا الفهم يولّد الأفهام السّقيمة في قراءة النّص الدّينيّ([12]).

المرتكز الثّاني: تأثير اللّغة العربيّة في اللّغات الأخرى.

وفي هذا المضمار يثبتُ عبقريّة اللّغة العربيّة وتميّزها على اللّغات كافة، واللّغة العربيّة قادرة على استيعاب الوافد من العلوم مهما كان نوعها، لما تمتلكه من حيويّة في مفرداتها وأصالة في معانيها([13]).

المرتكز الثّالث: اللغة والهوية.

ويكون ذلك بتعزيز الوعي اللّغويّ والانتماء إلى الأمة العربيّة اللغة الفصيحة، ووضع السّبل اللازمة لاستنهاض الهمم في تحقيق هذا الهدف([14]).

المطلب الثّاني: اللّغة العربيّة والعولمة

من المرتكزات المهمّة الّتي يؤكد عليها الدّكتور صالح بلعيد مستقبل اللّغة العربيّة في ضوء معطيات العولمة الجديدة، ويدركُ " أنّ اللّغة العربيّة تعيش مضايقات تقنيّة في مجال عولمة المعلومات والمعلوميات، إذ تشيرُ الإحصائيات المتعلّقة بوجود اللّغة العربيّة على الإنترنيت أنّها في الرّتبة السّادسة عشرة، وهذا بسبب عزوف الدّول العربيّة عن استخدام اللّغة العربيّة في مجال العلم "([15])، وهو أمرٌ أشار إلى خطورته الباحث محمّد مراياتي ،بقوله: "إنّ عزوف الدّول العربيّة عن تعليم العلوم والتّكنولوجيا باللّغة العربيّة يؤثرُ في نموّها الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وفي توجّهها نحو مجتمع المعرفة"([16])، هذا التّشخيص السّليم لمشكلة في غاية الأهميّة، ولعلّ في تجربة اليابان إيران وإسرائيل والصّين والهند خيرَ دليلٍ على تقدّم تلك البلدان في المجال العلميّ ، فتلك الدول استعملت لغتها الأم في تدريس المواد العلميّة ، وأصبحت في مناط علميّ أفضل من أمة العرب.

ويضع الدّكتور بلعيد ضوابط مهمّة في التّمهيد لهذا الأمر بوضع خطط سياسيّة تربويّة وثقافيّة، وهذا لا يتأتى إلا بتضافر الجهود والنّية المخلصة ([17])، والدّعوة إلى استعمال العربيّة لا يعني القطيعة مع اللغات الأخرى، وهو لا ينكرُ " ما تقدّمه التّرجمة لنشر لغة العلم التّكنولوجيّة من فضل وتقدّم ، فهي تزيد من سرعة وحجم نقل المعرفة"([18])، وسجل الدّكتور بلعيد ملحظاً مهمّاً مفاده أنّ " حركة التّرجمة في الوطن العربيّ ما تزال مشوبة بالفوضى والضّعف ، وإنّ اللحاق بالرّكب لا يكمنُ في التّرجمة ، بل في توطين المعرفة وإنتاجها ووضعها في وعائها اللّغويّ للغة التي يتلاعى بها القوم (اللغة الأم)"([19]).

ويدعو الدّكتور صالح بلعيد إلى تأسيس مفهوم عالميّة اللّغة العربيّة لما تملكه هذه اللّغة من حمولة معرفيّة لسانيّة تربط الماضي بالحاضر، فاللّغة العربيّة رصيد لسانيّ متدفق، ويمكن أن تستوعب لغة العلم والاقتصاد والمعارف التقنيّة، وهي لغة لا تقتصر على العلوم الإنسانيّة، وإدراك هذه الحقيقة من أبنائها يُسهم في النهوض بأمر الأمة التي تمرُّ بتحديات خطيرة.

ومن أهمّ التّحديات تجاوز أزمة التّخلف بمشروع لغويّ، توضع لها خطط تنمويّة شاملة، ومواجهة المد اللّغويّ المسيطر على العالم لا سيما اللّغة الإنكليزيّة واللّغة الفرنسيّة واللّغات المحليّة، إذ سعت أذرع في الخفاء لتغيير المناهج التّعليميّة على وفق خطط القائمين على تلك اللّغات، ناهيك عن الخط التّدميريّ الذي يعيش بين ظهراني الأمة المتمثل بالدّعوة إلى مسايرة لغات العلم، ونبذ العربيّة بوصفها لغة قديمة، تنشر التّخلف، يساعد على ذلك الضّعف اللّغويّ السّائد في بلاد العرب، وعدم وجود رغبة في تغيير الواقع نحو الأفضل([20]).

ويصف الدّكتور بلعيد " العولمة اللّغويّة الّتي نعيشها ونحسّها تعني في إطارها الخاصّ، هيمنة لغة قوية اقتصادياً وإنتاجها ومعرفيّاً على اللّغات الضّعيفة، ومنها اللّغة العربيّة، فهل يعني ذلك أنّنا في المستقبل القريب خارجون من جنّة المعرفة " ([21])، الأمر الذي جعلَ الدّكتور صالح بلعيد يضع النّقاط على الحروف في سبب هذا التّدهور، بقوله " لا يجب أن نعيش

على التّاريخانيّة، ونعود إلى اتّهام اللّغة العربيّة على أنّها سبب التّخلّف ، بل إنّ العائق في ذويها الخاملين الذين لم يعملوا على ترقيتها ، ولم يجعلوها ، تعيش المعاصرة ، أولئك الشُّداة المقصّرين العاجزين عن العمل ، والذين عسعس فيهم التّردّد والتّراجع ، وعشعش فيهم الخمول والتكاسل ، وقد كان هذا سبباً في أنّها أبعدوها من الجوانب العلميّة في المنظومات العربيّة ، وقصّروها على الجانب الأدبيّ والتّاريخيّ والدّينيّ ، ورسّخوا فينا شعار: العربيّة لغة التّابين والأدب الفصيح والشّعر. إنّها مغالطة كبرى تريد من هذا الجيل أنْ يرفع هذا اللبس، وأنَّ كلَّ لُغة يمكن أنْ ترتقي إذا وقع الاهتمام بها، وخاصّة اللّغات الطبيعيّة، والّتي لها القوة الدّاخليّة، والمواصفات العلميّة التي تدخلُ غمار العلميّة دون عناء، مثل العربيّة([22]).

ويضاف إلى ما ذكره الدّكتور بلعيد أنّ هنالك أفكاراً زُرعت في الوسط الثّقافيّ مفادها عدم مقدرة اللّغة العربيّة على مجاراة لغة العلم؛ بسبب نظامها اللّغويّ المعقد، فمثلاً يزعم " تشوبي" أنّ عجز اللّغة ناجم عن نظامها النّحويّ وخاصيّة التّرادف في قوله: " إنّ اللّغة العربيّة غير قادرة على استيعاب الأفكار المجرّدة، وإن هي فعلت ذلك فمن الصّعب استخدام اللّغة للتّعبير عن ذلك، نظراً للطبيعة الصّارمة للنّحو العربِيّ. فوجود مئات المترادفات، ومستويين لغويين، والغموض، يؤدي إلى الحدِّ من المرونة أو الليونة اللّغويّة، ثم الفكريّة في عمليه التّعبير والصّياغة"([23])

وشكك [لافين]" بقدرة اللّغة على التّفكير المنطقيّ بسبب نظامها الصّرفيّ وادّعى [باتاي Patai] أنَّ العربيّة تفتقر إلى نظام تفصيليّ للزّمن في الفعل العربيّ مغاير للزّمن في اللّغات الأوربيّة"([24]).

وتلك الحجج التي ذكرت من هؤلاءِ النّفر لا تصمدُ أمام البحث العلمِيّ الدّقيق، فأية لغة فيها من التّعقيدات الّتي ذُكرت، وتلك الحقيقة أكدها أكثر المُجدين للّغات الأخرى، وبقي أن نقول إنَّ دعوة الدّكتور بلعيد في علميّة اللّغة العربيّة تحتاج إلى من يضع أفكارها في ساحة الإمكان، ورؤية تقديم اللّغة العربيّة كبديل عن اللّغات الأخرى لا يعني تقديس القديم إنّما مسايرة العربيّة للأوضاع المعاصرة، اعتماداً على اجتماعيّة اللّغة واستمرارية تطورها([25]).

المطلب الثّالث: اللّغة العربيّة واللّغة الإعلاميّة.

من جملة اهتمامات الدّكتور صالح بلعيد الاهتمام باللّغة الإعلاميّة بوصفها البؤرة للاستعمال التّداولي للّغة، إذ علاقة لغة الإعلام باللّغة العربيّة علاقة تأثير وتأثر، "فعلاقة التّأثير بين اللّغة الإعلاميّة وعلم اللّغة هي علاقة التّنمية اللّغويّة، فوسائل الاتصال الإعلاميّة تساهمُ في نشأة كلمات لم تكن موجودة في اللّغة من قبل، وفي هجر كلمات كانت مستخدمة فيها أو انقراضها انقراضا تاماً. ذلك أنَّ وسائل الاتصال الإعلامية تعكس أهمَّ العوامل الّتي تدعو إلى نشأة كلمات في اللّغة، كمقتضيات الحاجة إلى تسمية مستحدث اجتماعيّ جديد، سواء أكان نظماً اجتماعيّاً أم اقتصاديّاً، أم نظريّة علميّة جديدة أو فلسفيّة أو مخترعاً ماديّاً جديداً... مثال ذلك، ما ظهر من مفردات كثُر تداولها على الصّعيد الاقتصادِيّ والسّياسِيّ كالخصخصة أو العولمة أو القطب الواحد"([26]).

ومن دلائل اهتمام الدّكتور بلعيد باللّغة الإعلاميّة تأليفه كتاب(حُسْن استعمال اللّغة العربيّة في وسائل الإعلام) الذي حوى على مباحث عميقة المحتوى في اللّغة الإعلاميّة ، وتأتي أهمّيّة هذا الكتاب لما يمثله الإعلام من ركيزة أساسيّة في التّقدّم الحضاريّ، إذ خاطب الإعلاميين بالقول:" يا أصحابَ مهنة المتاعب ؛ يقع العول عليكم في الرّفع من قيمة اللّغة العربيّة بعد المدرسة ، وهذه الأخيرة نحتاج منها ترسيخ الوضع اللّغويّ ، والإعلام نطلبُ منه الاستعمال اللّغوِيّ ضمن

المنوال الصّحيح مع ضرورة الإبداع . فالمدرسة تضع المناويل النّحويّة، والإعلام يخدمُ المناويل ويبدع فيها ومن خلالها، ويكون مُضيفاً في الأساليب. وأملنا في حسن استخدام العربيّة في القناتين: المدرسة والإعلام"(27).

وينطلق الدّكتور صالح بلعيد من حقيقة مهمّة تكمن في أنَّ" التلفاز من أهمِّ الوسائل الّتي يمكن أن نستغلّها في تنمية الملكة اللّغويّة وترسيخها عند النّاشئة، كان بمقدورها أن تحوّل المجتمع العربيّ من حالة التّخلف اللّغويّ في نطق العاميّة إلى حالة التّقدّم اللّغويّ في نطق العربيّة الفصيحة السّليمة، كما أنَّ البرامج المُوجّهة اليوم في التّلفاز للناشئة هي من أخطر المنافذ؛ كونها تكرس العاميّة في نفوس النّشء في مرحلة يتشوقون فيها للمعرفة، ويسهل تأثرهم بكلِّ ما حولهم ، وبدلاً من استغلال هذه المرحلة في تعزيز مكانة اللّغة وترسيخ الملكة اللّغويّة لدى الناشئة عن طريق الاستماع ، نرى وسائل الإعلام تهدمُ اللبنات الأولى الّتي يشيدّها التّعليم في عقول هؤلاءِ الصّغار ،وهذا ما نسجله اليوم في برامج الأطفال ، من طغيان العاميّة ؛ على حساب الفصيحة، وعدم الاهتمام بالفصيحة وبدورها المفروض"(28).

ووضع الدّكتور بلعيد في هذا الكتاب خطة محكمة، ورؤى قابلة للتطبيق، ومما يلحظ في هذا الخصوص:

أولاً: اهتمامه باللّغة الموجهة للأطفال، إذ إنّه يعتقد أنَّ الطفل المخبر الأوّل للّغة. ويرى وضع استراتيجيّة واضحة في إعداد برامج للأطفال تحفل بالعربيّة الفصيحة، قابلة للتّطبيق، وتنشئة الطفولة تنشئة تربويّة تفاعليّة تستوعب المكونات اللّغويّة والقيم وآليات التّواصل، فالبرنامج الشّهير :(افتح ياسمسم) "حقق نجاحاً تربوياً في زمانه. فاللّغة العربيّة الفصيحة والسّليمة في البرنامج جعلته أكثر حيوية وتألقاً وانسجاماً وتوصيلاً، وكان انطلاقة أولى في طريق تطوير اللّغة العربيّة، وجعلها أكثر مرونة وحداثة وعصرنة"(29).

ثانياً: بُنيَ هذا الكتاب على قاعدة رصينة تعطي للإعلام الصّورة العلميّة الجيّدة لاستعمال اللّغة العربيّة الفصيحة بحسب مستوياتها طبقًا لمواصفات خطاب اللّغة الإعلاميّة والجمهور المستهدف، ومراعاة السياقات الحاليّة والمقاميّة.

المطلب الرّابع: الأمن اللّغويّ للّغة العربيّة

من الموضوعات الّتي عُني بها الدّكتور بلعيد مسألة (الأمن اللغويّ) فألّف في ذلك كتاباً قيماً اسماه (في الأمن اللّغويّ)، ووضع فيه تجربة مهمّة قائمة على الاستفادة من التّخطيط اللّغويّ والسّياسة اللّغويّة الموحّدة لتحقيق الأمن اللّغويّ للغة العربيّة.

إذ ضربَ الدّكتور بلعيد الأمثلة من اللّغات الأخرى كالكوريّة والألمانيّة والهولنديّة، وكيف استطاعت تلك الدّول المحافظة على سلامة اللّغة الأم(30)،والحقُّ أن الدّكتور بلعيد ينطلق من تجارب لغوية معاصرة ، وهو بذلك يقدّم صورة عملية لطرائق المحافظة على اللّغة، فالفرنسيون يرون أنّ مثل اللغة مثل (الإسمنت) الذي يجمعهم ، إذ تمثل اللّغة الفرنسيّة رابطاً مهماً في وطنيّة الفرنسيّ ، ووضعت القوانين والعقوبات لكلّ من تسول له نفسه انتقاص اللّغة، والتّقليل من شأنها، وتمثل تلك اللّغة أيقونة مهمّة في التّطور العلميّ عند الفرنسيين، وينقل الدكتور بلعيد " حادثة طريفة سجلها (جاك شيراك) في مؤتمر أوربيّ بخروجه من المؤتمر مستنكراً خطاب ممثل فرنسا أو رئيس وزرائه الذي ألقاه بالإنجليزيّة والرّئيس شيراك معروف بحبّه للفرنسيّة ، وذكر حادثة وزيرة في حكومة ساركوزي جمعت (مفردة جَمَعَ في النّحو) كلمة[banal]على[banau] وتشن عليها الصّحافة حملة تلك الإساءة للشّعب الفرنسيّ فكيف الحال بوزيرة فرنسيّة تجهل قواعد اللّغة الفرنسيّة، فما كان عليها إلا أن اعترفت بالخطأ وصححته في التّلفاز ، ثم اعتذرت للشّعب الفرنسيّ"(31).

ومن وسائل الأمن اللّغويّ عند الدّكتور بلعيد عدم تشجيع اللّهجات العاميّة في البلاد العربيّة على حساب اللّغة العربيّة الفصيحة، ومشروع تعليم المواد العلميّة باللّغة العربيّة، ورفض اتهام اللّغة العربيّة بالصّعوبة وإزالة الأوهام من صعوبة اللّغة العربيّة في نفوس أبنائنا وفي أذهان الأجانب الرّاغبين في تعلّمها، ورفض الأفكار الّتي تقول بعدم مواكبة اللّغة العربيّة لروح العصر واستيعاب العلوم المعاصرة([32]).

ويخلص الدّكتور بلعيد أنَّ الخطط السّياسيّة مهمّة في هذا الباب، فهي الملاذُ لتحقيق الدّستور الكفيل الذي يضع التّشريعات اللازمة للحفاظ على أمن اللّغة العربيّة ، "نحتاج أوّلاً إلى أن ننطلق من أننا لابدَّ من اعتنائنا باللّغة الأجنبية كمرحلة مؤقتة، لأنَّ اللّغات الأجنبيّة سبقتنا بخاصة في الجانب العلميّ، الإنكليزيّة أو الفرنسيّة المهم أن يكون تعدد لغويّ كمرحلة أولى أو كمرحلة انتقاليّة، يعني تكون اللّغات الأجنبيّة كوسيط نستفيد بها ، ولا تكون لغات هويّة، والمرحلة الثّانية: لابدّ من وجود مؤسسات، فإن كثرة المؤسسات والجمعيات تثري اللّغة، فاللّغة الفرنسيّة التي تستعمل في 56 دولة في إطار الفرانكفونية ، فيها أكثر من خمسين جمعية ثقافيّة تهتم بترقية اللّغة الفرنسيّة. ولابدّ من وجود استراتيجيات منهجيّة علميّة دقيقة، تُبنى على ما هو عاجلٌ، فلابدّ أن نضع مرحلة استعجاليّة لكل العوائق التي تعيشها اللّغة العربيّة وتقديم البدائل بالاستعانة باللّغات الأجنبيّة، هذا ليس عيباً لا توجد لغة كاملة وتكتفي بنفسها بل تستعين بلغة أخرى، ثمّ تأتي مرحلة متوسطة المدة بين 5 و10 سنوات لمعالجة أشياء في هذه الفترة الزمنيّة، تتبعها مرحلة طويلة المدى على مدى جيل 20 – 25 سنة، تعالج المسائل التقنية ذات العلاقة بالذّكاء الصّناعيّ وبالآلات المتطورة لابدّ أن نعمل هذا"([33]).

المطلب الخامس: المصطلح الموحّد

دعا الدّكتور بلعيد الى توحيد المصطلح في الاستعمال؛ لأنه يزيده أهمّيّة ويضعف من الخلط اللّسانيّ في الاستعمال ثم فهم المدلول على حيز الدّلالة، ولا يتحقّق هذا المبتغى إلاّ من خلال عملية التّخطيط اللّغويّة والقرار السّياسيّ اللّغويّ الموحّد على نطاق الأمة العربيّة([34]). إذ إنَّ انعدام التّخطيط في الوطن العربيّ انعكس على الاستعمال اللّغويّ للمصطلحات الحديثة خاصة؛ لذا ظهرت الفوضى المصطلحيّة تعمّ العربية في أقطارها العربيّة فتكثر التّسميات للمسمّى الواحد، ويحدث الاختلاط في المصطلحات"([35]).

ومن الشّرائط المهمّة الّتي وضعها الدّكتور بلعيد لتقنين المصطلح أنْ تتقدّم الكلمة الكثيرة الدّوران على النّادرة، والكلمات المنسجمة الحروف على المتنافرة. وأن يكون التّفضيل للكلمات العربيّة الفصيحة على الكلمات المعرّبة. وتجنب استعمال اللّغة المحليّة. والالتجاء للنّحت عند الضّرورة العلميّة. وضرورة وجود مناسبة أو مشابهة بين مدلول اللفظ اللّغويّ ومدلوله الاصطلاحِيّ. رفض التّرادف في المصطلحات العلميّة. لا يشترط في المصطلح أنْ يستوعب كل دقائق المعنى"([36]).

لعلّ من أهمّ عناصر التّجديد في مسألة المصطلح عند الدّكتور بلعيد هي جعل مؤسّسة واحدة في الوطن العربيّ هي الجهة المشرّعة والمرجع في مضمار المصطلحات العلميّة، والسّعي لاستحداث بنك عربِيّ يُعنى بالمصطلحات العلميّة العربيّة الموحّدة، وإيصال الدّوريات والمجلات ومعاجم المصطلح إلى كلّ قطر عربِيّ، والمسارعة إلى إخراج الذّخيرة اللّغويّة إلى حيز التّوظيف([37]).

المطلب السّادس: استراتيجيّة تعلّم اللّغة العربيّة

أكثر الدّكتور صالح بلعيد من الكتب التّعليميّة التّي ترفد المؤسسات التّربويّة بالنّافع في تعلّم علوم العربيّة، فكتابه (الإحاطة في النّحو) من المصنفات الجليلة الّتي تدلل على قراءة واعية للدّرس النّحويّ، وحسن التّهدّي في قراءة المرتكزات الأساسيّة لمسالك هذا العلم، وله كتاب اسمه (النّحو الوظيفيّ) يكثر فيه من الممارسات التّطبيقيّة الّتي توصل القواعد النّحويّة عن طريق الأمثلة الشّائعة من القرآن والشّعر والمصنوع من التّراكيب. ومن كتبه المهمّة (الصّرف والنّحو) الذي قدّم فيه الصّرف على النّحو بوصف الصّرف الممهد للدّرس النّحويّ، تساوقاً مع دعوة القدماء الذين يدعون إلى دراسة الصّرف قبل دراسة النّحو([38]) ومن دراساته المميزة كتاب (الشّامل الميسّر في النحو) نشرته دار هومة في الجزائر سنة 2003م([39]).

واهتمّ الدّكتور صالح بلعيد بمسألة الضّعف اللّغويّ عند طلبة الجامعات، فألّف كتاباً مهمّا بعنوان(ضعف اللّغة العربيّة في الجامعات الجزائريّة)، إذ رصد جملة من مكامن الضّعف والأسباب الّتي تقف وراء هذا الضّعف([40]).

ويخلصُ الدّكتور بلعيد إلى نتيجة مهمّة تسعى إلى تحقيق" بناء لغة عربيّة عصريّة ، متطورة قابلة للتّجديد في بناها ووظائفها ، لا يتحقق إلا من خلال المعلوميات، وعالم البرمجيات، والاستجابة للتقانة العصريّة ، ولزوم التّغيير الجذريّ في طريقة النّظر إلى التّطور اللّغويّ والتّقعيد لهذا التّطور ، إضافة إلى ضرورة إعادة اللّغة العربيّة لمتعلميها ؛ وفقاً لتصورات جديدة ، لتقريب اللّغة إلى عقول متعلميها ، وإلى قلوبهم"([41]).

الخاتمة

في نهاية هذا التّطواف يمكن ان نسجلَ ما نعتقد بأنّه نتائج للبحث، وسنوزعه على نقاط وعلى النّحو الأتي:

1- استندت دراسات الدكتور بلعيد على جملة من المعارف اللسانية، وله أنظار لغويّة جديرة بأن تأخذ حيز التّطبيق.

2-كتب الدّكتور صالح بلعيد في كلّ الرّؤى الاصلاحيّة الّتي من شأنها أن تضع مستقبل اللّغة العربيّة في مراتب عليا من الرّفعة والافتخار.

3-يعتقد الدكتور بلعيد أنَّ الطفل المخبر الأوّل للّغة. لذلك وضع استراتيجيّة واضحة في إعداد برامج للأطفال تحفل بالعربيّة الفصيحة، قابلة للتّطبيق.

4-وضع الدكتور بلعيد ضوابط مهمّة في توحيد المصطلح، ورؤى مميزة في هذا المضمار. ومن ذلك تأسيس مؤسسة موحدة لإصدار القرارات الخاصّة بالمصطلحات.

5-من الأسباب المهمّة في نجاح الأمن اللّغويّ وضع استراتيجية واضحة للأمن اللّغويّ تقوم على أساس التّخطيط اللّغويّ ووضع السياسات السليمة لتطبيقها في الواقع.

الهوامش

([1]) الصديق حاجي، استراتيجيّة تطوير اللّغة العربية وآليات تفعليها عند الدّكتور صالح بلعيد، (بحث)، مجلة المقال، جامعة 20أوت، العدد 6، 2018، ص: 299

([2]) ينظر: المرجع نفسه: ص: 303

([3]) صالح بلعيد، التّراكيب النّحويّة عند عبد القاهر الجرجانيّ، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ط1، 1994م، ص 10.

([4]) المرجع نفسه: 30.

([5]) صالح بلعيد، ألفيّة ابن مالك في الميزان، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ط1، 1995م، ص 58

([6]) ينظر: المرجع نفسه، ص 58
([7]) .المرجع نفسه: 4
([8]) صالح بلعيد، علم اللّغة النّفسيّ، دار هومة، الجزائر، ط1، 2008م: ص175
([9]) ينظر المرجع نفسه: 123
([10]) صالح بلعيد، فقه اللغة العربية، دار هومة الجزائر، ط1، 1998م، ص 127
([11]) قضايا دلاليّة من منظور اللسانيات الحديثة، كتاب فقه اللّغة العربيّة لصالح بلعيد أنموذجاً، عمر عليوي، مجلة حوليات الآداب واللّغات، جامعة محمّد بو ضياف، المسيلة، الجزائر، 2018م، العدد 12. ص: 137.
([12]) .صالح بلعيد، فقه اللغة العربيّة، دار هومة الجزائر، ط1، 1998م، ص 127
([13])عيسى مصطفاوي، أهمّيّة اللّغة العربيّة من خلال كتاب اللغة الجامعة، رسالة ماجستير ، جامعة اكلي محد، البويرة ، 2018م : ص51.
([14]) .ينظر المرجع نفسه: ص51
([15]) صالح بلعيد، اللغة الجامعة، منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة، الجزائر، ط1، ص :90
(.([16]) صالح بلعيد، الانترنيت ومجتمع المعرفة، مجلة المجمع الجزائري اللغة العربيّة، الجزائر، العدد 6، 2007م ، ص 142
([17]) .المرجع نفسه: 142
([18]) محاضرة الدكتور صالح بلعيد رئيس المجلس الأعلى للغة العربية.2019 /8 /2، https://youtu.be/K11FPt4sj60
([19]) صالح بلعيد، الانترنيت ومجتمع المعرفة، ص143
([20]) .المرجع نفسه: ص143
([21]) م. محاضرة الدكتور صالح بلعيد رئيس المجلس2019 /5/8، https://youtu.be/K11FPt4sj60 الأعلى للغة العربية .
([22]) .صالح بلعيد، الانترنيت ومجتمع المعرفة، ص 144
([23]) .المرجع نفسه: ص145
([24]) عبد الله حامد حمد، فرضية الحتميّة اللّغويّة واللّغة العربيّة، عالم الفكر، المجلد الثّامن والعشرون، العدد3، يناير، مارس 2000م، (ص 12
([25]) .المرجع نفسه: ص:13
([26]) .م2019 /8 /5 .https://youtu.be/K11FPt4sj60
([27])-.السّيّد، محمد نادر، لغة الخطاب الإعلاميّ، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ،2013م، ص15-17
- ([28])صالح بلعيد، حُسْن استعمال اللّغة العربيّة في وسائل الإعلام، المجلس الأعلى للّغة العربيّة، الجزائر، 2018م، ص 4.
([29]) .المرجع نفسه، ص 126
([30]) .المرجع نفسه: ص118
([31]) صالح بلعيد -في الأمن اللّغوي، دار هومة، الجزائر، ط1، 2010م
([32]) .المرجع نفسه ص:31
([33]) .المرجع نفسه: ص47 -
([34]) .المرجع نفسه: ص48
([35]) صحيفة جزايرس 4/ 10/ 2018 بعنوان (رئيس المجلس الأعلى : متفائل بمستقبل اللغة العربية في الجزائر
(.([36]) صالح بلعيد، نحو استراتيجيّة عربيّة لنشر المصطلح الموحّد،(بحث)، مجلة اللّغة العربية ، العدد 10، اكتوبر، 2004، ص95
.([37]) زهير غازي زاهد، العربيّة والأمن اللّغويّ، مؤسسة الوراق، العراق، ط1، 2000م، ص: 90
([38]) ابن عصفور الاشبيلي (669ه)، (الممتع الكبير في التّصريف،)، تحقيق: د. فخر الدّين قباوة، دار الزاهر، دمشق سوريا، ص30-31.
.([39]) استراتيجيّة تطوير اللّغة العربية وآليات تفعليها عند الدّكتور صالح بلعيد، الصديق حاجي، (بحث)، ص 301
([40]) صالح بلعيد، هموم لغويّة، منشورات مخبر الممارسات اللّغويّة، الجزائر، ط1، ص 5-9
([41]) الصديق حاجي، استراتيجيّة تطوير اللّغة العربية وآليات تفعليها عند الدّكتور صالح بلعيد، ص :319-320
.

موحى وحمو الزياني نموذج للقواد الصغار بمغرب نهاية القرن 19 وبداية القرن 20م.

Mouha Ohamo Ziani A Model For Young Leaders In Morocco At The Beginning Of The End Of The 19th Century And The Beginning Of The 20th.

جواد التباعي
مختبر التراث دراسة صيانة وإنقاذ
كلية الآداب والعلوم الإنسانية . سايس . فاس
tabbaijaouad@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/08/20	2019/10/01	2020/01/05

الملخص: يعد موحى اوحمو الزياني واحدا من صغار القواد الذين وفقوا بين نظام عمل المخزن والولاء للقبيلة، فكان قبل فرض الحماية على المغرب سنة 1912 م خادم المقام العالي بالله المطيع وقائدا مخزنيا كما تدل على ذلك بعض المؤشرات التي سنبسطها في الصفحات الموالية، وامغار القبيلة الذي يعول عليه. ليتحول بعدها إلى المقاوم الشهم الذي لا يشق له غبار بشهادة الأعداء قبل الأصدقاء، ورغم الاغراءات وتفاوت موازين القوى وتخلي أقرب المقربين عنه في أحلك الظروف ظل وفيا لقولته الشهيرة " لن أرى العدو إلا من خلال فوهة بندقيتي وأصبعي على الزناد" حتى وفاته ليصبح ضريحه اليوم محط احتفالات سنوية رسمية وجولات ثقافية دائمة.

Moha Ouhamou Zayani is one of the small leaders who reconciled between the system of " mekhzen" and loyalty to the tribe. Before the imposition of protection on Morocco in 1912, he was the servant of the High Maqam in the obedient God and a Makhzani leader as evidenced by some of the indicators that we will simplify in the following pages. To turn into a magnanimous resistance, who does not shove dust by the testimony of enemies before friends, and despite the temptations and disparities of balance of power and abandoned those closest to him in the darkest conditions remained true to his famous saying "I will not see the enemy only through the barrel of my gun and my finger on the trigger" until his death to become his mausoleum today Annual official celebrations and permanent cultural tours

الكلمات المفتاحية: موحى وحمو، زيان، الظاهرة القايدية، المغرب

. ساهمت علاقات المد والجزر التي ربطت المخزن المغربي بالقبائل خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن 20م في ظهور زعامات جديدة تحول فيها نظام المشيخة "الأمغار" إلى "نظام قائدي" تبلورت معه سلطة القائد في ارتباط مع المخزن رغم الأساس العشائري والخصائص الذاتية للفرد[1]، ليرتقي النظام تدريجيا إلى مستوى "الظاهرة"، حيث بلغ عدد القواد في عهد السلطان الحسن الأول (1873. 1893م) ثلاثة عشر قائدا ببيعات مكتوبة[2]. تأسس هذا النظام على زعامة متجذرة لعائلات كبيرة رسخت زعامتها في قبائلها[3] كما هو الحال بالنسبة لإمحزان بقبيلة زيان في شخص موحى اوحمو الزياني، فرغم أنه لم يصل إلى مستوى "القواد الكبار" للمرحلة أمثال عيسى بنعمر بمنطقة عبدة، والقايد العيادي بالرحامنة، والتهامي الكَلاوي بحوز مراكش سلطة وشهرة إلا أن نظرة موجزة على مظاهر حياته الاجتماعية ومراسلاته مع المخزن المركزي تجعله قائدا

مخزنيا من "القواد الصغار" الذين كونوا بتعبير الهروي جماعة خدام للمخزن من عائلات الأعيان الذين حظوا بثقة السكان ثم ثقة المخزن الذي عمل على ضبط أنداده بإدخالهم إلى زمرته بعد مراكمتهم ثروة هائلة[4].

1 . موحى وحمو الزياني قبل القيادة:

في غياب وثائق تشير تاريخ بداية هجرتهم نورد نقلا عن ليسن أنه عثر على نص مكتوب بسيدي بوعقيل في أعالي وادي مزيزل[5] يذكر مرور زمور متبوعين بزيان جنوب الوادي حوالي 1004م[6]، و يدعم هذا الطرح تواجد أفواجهم الأولى بالأطلس المتوسط على الأقل خلال القرن 6هـ/ 12م، حينما يذكرهم الشريف الإدريسي كقبائل مستقرة بضواحي بني ملال الحالية بقوله "ويسكن بهذا الجبل النازل إلى داي قوم من صنهاجة يقال لهم أمَلو"[7] لتتوالى الهجرة التاريخية لآيت اومالو عموما، ومن جملتها زيان بسبب استفحال أزمة الحكم المريني والمنافسة حول السلطة، وتراجع التجارة القوافلية، والصراع المستديم بين الرحل والمستقرين، بالإضافة إلى ضعف الأمن وانتشار الغلاء، وهكذا قدمت وفود من قبائل زيان إلى المنطقة من أقصى الجنوب في مرحلة متأخرة ضمن الموجة الصنهاجية[8]، حيث لاتزال بصمتهم بالجنوب بوجود فرقة زيان بقصر أسفالو بتدغة ضواحي تينغير، وقرب واد مزيزل تل يحمل اسم "توريرت . ن . زَيانْ"[9]، أصبحت القبيلة خلال القرن 19 م وبداية القرن 20 خلال عهد موحى وحمو الزياني من أقوى قبائل وسط المغرب. وموحى وحمو الزياني هو محمد بن حمو بن عقى بن أحمد المدعو أمحزون بن موسى بن سعيد بن عبد الرحمن بن موسى بن لحسن بن سعيد ويشو بن عبد الرحمن بن موسى بن محمد بن يعقوب[10]. ولد حوالي 1857م من والده حمو نعقا بقبيلة آيت حركات التي كانت مضاربها حول قرية البرج وسط اتحادية قبائل زيان عند نهاية الأطلس المتوسط الهضبي ومقدمة الهضبة الوسطى. اختلفت الكتابات في تسميته فقد عرف في المراسلات المخزنية باسمه الحقيقي محمد بن حمُ(و)، أما لقب موحى اوحمو فقد أطلقه عليه أبنائه وأسرته ونقله عنهم الفرنسيون، بروسبوغرافيا تميز الزياني بكونه أبيض مشرب بحمرة، نقي الشيب، كريم المائدة، يتكلم العربية جيدا، يخدمه حوالي المئة من الشناكَطة[11] بالإضافة إلى أبنائه الستة عشر وأشقائه[12]. يقضي معظم نهاره في الاجتماعات والتدرب على ركوب الخيل المختارة[13] حتى صار فارسا مقداما، وراميا بلا خطأ وهو في بداية العقد الثاني من عمره[14]. كانت له ولذويه أجود الخيول وأجمل الأسلحة وأجمل النساء، وأمهر كلاب الصيد، وكانت الخيام لا تتنقل إلا بأمر منه ولا تضرب إلافي الأماكن التي يحددها بنفسه[15]، تقول المصادر الفرنسية أنه كان ضعيف الإيمان رغم إجادته النطق بالعربية، فلم يُشاهد يوما يدخل مسجدا للعبادة لدرجة أن قاض نصحه بالتسبيح لله لتشمله بركته فأجاب "**لم تتعود سبابتي الا الضغط على زناد بندقيتي، وتأبى حبات التسبيح**"[16].شغل مهمة أمغار زيان منذ 1877م[17]، ثم عين سنة1886 قائدا على زيان في متأخرة من الظاهرة القايدية.

2. مؤشرات الظاهرة القايدية عند موحى اوحمو الزياني:

معلوم أن القايدية مشروع مخزني هدِف لضمان طاعة الاتحاديات الكبرى، وإضفاء شرعية المخزن عليها عن طريق أعيان محليين لملء الفراغ الذي خلفه التراجع الكبير لدور شرفاء وزوايا المنطقة[18]. فقدجاء تعيين الحسن الأول لموحى وحمو الزياني قائدا لقبائل زيان في متأخرة من مشروع "الظاهرة القايدية" خلال الربع الرابع من القرن 19م، وقد صمتت الوثائق عن تاريخ تنصيبه قائدا على خنيفرة، لكن الاكيد أن ذلك كان قبل نزول المحلة الحسنة بخنيفرة سنة1297م بعد أن استأنس منه الثقة الكاملة وبالتالي فهو يحتاج لثلاث أو أربع سنين حيث يرجح سعيد كنون والمنصوري ان تنصيبه كان أواخر1294هـ/1877م وسنه حوالي عشرين سنة[19] لضمان طاعة هذه الاتحادية الكبرى، وإضفاء شرعية مخزنية عليها عن طريق كبير أعيان قبائل زيان الذي توافرت فيه مجموعة من مؤشرات الظاهرة القايدية يحاول هذا المقال رصد أهمها:

*سيطرة الزياني لما كان أمغارا على قبيلة زيان، ثم توسيع سيطرته على القبائل المجاورة كإشقير، وجزء من آيت مكَليد، مما وفر له نصيبا مهما من الغنائم تقوى بها على القبيلة، ومن تمة جاء تعيينه قائدا ليضعف آليات دمقرطة تسيير القبيلة ويدجينها لصالح المخزن المركزي[20].

*تحول الزياني من خدام المخزن المنتمين لعائلات الأعيان التي استثمرت رأسمالها المادي لكسب رضى وطاعة القبيلة، إلى قائد قروي بعد توسيع مجال نفوذه[21] ليجمع بين سلطة قواعد العمل الجماعي والسلطة المخزنية في فيدرالية زيان "السائبة" في مجال مجاورة ل "بلاد المخزن"[22] في تادلا وسايس، إذ بعث الحسن الأول إلى الزيانيين فمثلوا بين يديه وأمرهم باختيار شخصية من بينهم ذات نفوذ روحي لتولي القيادة، لكن الخلافات جعلتهم يقدموا شخصا ليس منهم وله علاقة وطيدة بهم لقدراته الحربية وحبه للشرفاء فاقترحوا عليه موحى اوحمو الزياني الذي استفاد أيضا من وساطة من زعيم الزاوية الشرقاوية بنداود (ت1889م) الذي عدد محاسنه للسلطان حتى أعجب بعنفوانه و زكاه قائدا مخزنيا على الاتحادية سنة 1877م ومكنه من الطابع الشريف والبرنوس والشعار، وزوده بفرقة من الجيش قوامها أربع مئة جندي، وأربعة مدافع، وقدرا مهما من المال[23] لضرب النظام الاجتماعي للاتحادية وفرض الطاعة والاحترام في صفوفها[24]، ولم يخضع تعيينه لمدة محددة مادام قادرا على فرض سلطة المخزن داخل منطقة نفوذه[25] فكان أول وأخر قائد عينه المخزن بناء على اقتراح الجماعة والشرفاء بالمنطقة التي تحولت بعده إلى عصر القواد والباشوات المعينين من طرف المستعمر لحل القضايا الإدارية التي تحت اختصاصهم وإجبار الناس على دفع الضرائب، والإشراف على السلطة ومكافحة الجريمة وتنفيذ الأوامر بمساعدة خليفة ومجموعة من الفرسان والمشاة[26].

*اعتماده على قوته الفطرية في التسيير والمعرفة الدقيقة بالمجال الجغرافي الذي يسيره لأنه من أبناء المنطقة[27] للتغطية على ضعف رصيده التعليمي كما هو الحال بالنسبة لأغلب قواد المرحلة.

* تحول قصبة خنيفرة إلى قلعة شبه عسكرية رممت عن طريق السخرة على تلة مرتفعة وأسفلها على الضفة المقابلة من نهر أم لربيع مساكن المساعدين والعشيرة.

*ضمان المخزن عن طريق القائد أمن وولاء قبائل زيان من خلال التضامن الحربي لترسيخ نفوذه وسلطته[28]، ومن ثمة مساعدة المخزن في القضاء على الحركات المناوئة له في المنطقة منذ عهود طويلة خاصة إمهيواش وآيت سخمان.

*تعدد مظاهر التفاوت بين المستوى الاجتماعي للعيش بين القائد وباقي أفراد قبيلته وعشيرته من خلال كثرة الزيارات والوفود التي تتقاطر عليه يوميا، وكثرة الزوجات والأبناء ، إذ تشير المصادر إلى أن الزياني كان مزواجا، فما إن تلد المرأة مرة أو مرتين حتى يعزل لها خيمتها وحدها[29]، كان له وفق مصادر فرنسية ستة عشر ابنا سنة 1914، ومن زوجاته محجوبة السْحاقية، و فاظمة رحو الشقيرنية، وتيحيحيت (الصغيرة) اللواتي قتلتن خلال معركة لهري، ويامنة العطاوية وعربية اللتين أخذهما الجيش الفرنسي، و إيطو علي بنت الحسن نعلي نبايشي التي أفلتت من القتل في معركة لهري بمساعدة شخص من آيت باجي[30] ، إلا أنه أحب زوجتين فقط احتفظ بهما حتى مقتله هما الفاسية التي تزوجها أثناء زيارته للمولى الحسن بفاس، والمهاوشية بنت المرابط سيدي امبارك بن محمد اللتين قطنتا القصبة ورحلتا معه إلى الخيام[31].

*جعل القائد الزياني الاقتصاد وسيلة من وسائل الهيمنة السياسية بجمع الضرائب الشرعية كالزكوات والأعشار...، وفرض الضرائب والغرامات السلطانية على القبائل كالنَّايبَة ثم الترتيب[32]، وتضخيم مقدارها من حين لأخر، والسيطرة على أهم المعابر لمراقبة طرق التجارة، والانتجاع...، وقد ساعد غياب راتب محددا للقواد . بالنظر لما كانت تعانيه ميزانية البلاد . في انتشار ابتزاز الرعية ونزع الملكية و الزبونية والمحسوبية مما جعل القائد مالكا لأراضي شاسعة مع تراجع الملكية الجماعية، فزادت مداخيله وسلطته.

*حِرص السلطان على تعيين الزياني قائدا على وحداة ترابية صغيرة بهدف وضبطها والمحافظة على النظام[33] وعند تعاظم قوته عمد المخزن إلى الحد منها بتعيين محمد أقبلي قائدا لآيت سكوكو sgougo[34] التي كانت فرعا من فروع زيان لتقليص الرقعة الجغرافية الخاضعة له من جهة، ولخلق صراعات بين القائدين ثم التدخل لتهدئة التنافس بتقسيم المجال القبلي الواحد

لإضعافه[35] والحد من قوة القائدين معا[36]، حيث أصبح أقبلي قائدا لآيت سكَوكَو تحت إمرة الزياني بعد تصاهرهما دون أن تختفي العداوة تماما.

*حرص السلطة المركزية على مراقبة أعمال القائد عن طريق عيونها التي لا تنام بالمنطقة ومن أبرزهم الحسن الشبوكي، وتعيين مستشارين مقربين من المخزن الزياني كبنداود الشرقاوي [37] لتوجيه سياسته بما يخدم مصلحة المخزن.

* كشف المراسلات خاصة خلال العهد الحسني الصلاحيات المحدودة لموحى الذي لم يكن القائد الفعلي للمحلة المخزنية التي سيرها أمين عالف، وقائد الرحا الزناكي ثم عزوز الدكالي، فقاسم البخاري.

* تقرب الزياني من السلطة المركزية عن طريق الإحاطة بأخبار القبيلة وبعض القبائل المجاورة ونقلها كل كبيرة وصغيرة المخزن المركزي لأن دور القائد إخباري قبل كل شيء[38] وهو ما يعكسه حضوره الشخصي للحضرة الشريفة[39] وتقديم الهدايا في الأعياد الثلاثة أو عندما يتحرك السلطان من عاصمة لأخرى أو في أحدى الحركات ومراقبة الجباة[40] إلى جانب مجموعة من المراسلات بينه وبين المخزن المركزي يعبر فيها الأول عن رضاه عن خادمه بعبارة "**خذيمنا الأرضى** أو **(الأنجد)....**" [41] ويعبر الثاني عن الولاء الدائم للسلطان بتدبيج رسائله ب "**بعد تقبيل البساط الشريف....**"[42] في محاولة لكسب مكانة أكبر في القبيلة من خلال القيام بدور الوساطة لدى السلطان لتخفيض حجم ذعيرة، أو طلب شفاعة لبعض أفرادها[43] وخوض معارك التحكيمية بين القبائل المحلية لفض النزاعات التي نشبت من حين لأخر حول المراعي السهلية (أزاغار)[44] إلى جانب التميز عن سائر أفراد المجتمع بعبارات التفخيم والتعظيم والتمجيد في المراسلات المتداولة بين أعضاء الجهاز المخزني[45]

* سياسة الاحتواء المخزني لمحمد اوحمو بعد تعاظم نفوذه في الأطلس المتوسط حيث عمل القصر السلطاني على قبول ابنته ضمن الحريم السلطاني خلال العهد الحسني لضمان ولائه واستغلال إمكانيات الأراضي التي تحت سيطرته، ووصل التفاعل وفي مرحلة ثانية مع المؤسسة السلطانية حد تعيين ابنه حوسى باشا على مدينة فاس[46] خلال العهد الحفيظي لتأكيد هذا الولاء وضمان أمن الطريق السلطانية التي تمر عبر زيان. و بقيت علاقات الزياني مع المخزن قائمة الى عهد المولى عبد الحفيظ، وحقق مشروعه في ظرف ثمان سنوات كما ساهم في المقاومة ضد الشاوية، حيث قاد مجموعة من المجاهدين الزيانيين معارك كر وفر ضد القوات الفرنسية بهضاب الشاوية سنة 1908 وساهم في تقوية الحس الوطني ضد الفرنسيين[47].

3. نبذة عن أهم محطات مقاومته للمستعمر:

اختلف الزياني عن معظم قياد المرحلة باختياره المقاومة بديلا عن موالاة سلطات الحماية، حيث شارك منذ 1908 في الجهاد ضد الفرنسيين في الشاوية، و أصبحت بلاد زيان قاعدة للجهاد ضد المستعمر بعدها ، فشارك الزيانيون بمعركة تافودايت ببلاد زمور في أبريل 1912، وفي معركة أكَوراي ببلاد كَروان في ماي من نفس السنة، وفي معركة الزحيليكَة بزعير في يونيو، ثم معركة وارغوس نواحي وادي زم سنة 1913م[48]، حتى قال عنه رائد كولونيالي في مارس 1913 "**هذا الرجل الذي كان مجرد اسمه يبعث على الرعب في النفوس لأنه الأكثر تنظيما، وحنكة في قيادة المعارك**"[49]، ويضيف أن معسكره تكون قبل لهري من ثلاثمئة خيمة بين البيضاء والسوداء"[50]

بعد احتلال خنيفرة شارك في معركة أقلال في 30 يونيو 1914، ثم معركة تكَط في 7 يوليوز من نفس السنة، ثم معركة تازروت موخبو(الحجرة المثقوبة) في 20غشت الذي يليه، كما تحالف مع موحى اوسعيد الويراوي، واختارا المقاومة رغم الاغراءات بالدخول ضمن "الإدارة المخزنية"، وتبقى أهم معركة خاضها موحا اوحمو الزياني هي معركة لهري[51] في 13 نونبر 1914م التي قتل فيها كبار ضباط الجيش الفرنسي وعلى رأسهم الكولونيل laverdure بعد أن حاصر الفرنسيون مخيم قائد قبائل زيان من جميع النواحي قصد القضاء عليه بصفة نهائية، ويسجل له التاريخ رفض إقامة علاقات مع العثمانيين والألمان الذين فبعثوا إليه رسلا متخفيين في زي تجار إلى بوسادر[52]، حيث وجه خطابا إلى الدولتين على يد

العالم عبد الرحمان النتيفي قائلا: "**إننا لا نرضخ لعدو ديننا وعدو نبينا، ولا تتراءى معه أعيننا، فليطمئن خليفة الإسلام وقائد الألمان**"[53]، وواجه رسل الجنرالين ليوطي وهنريس الرد نفسه[54] وأكد الرائد كونتي أنه كان "القائد البربري هو خصمنا اللدود الأكثر عنادا"[55] مضيفا أن "مجرد اسمه يبعث على الرعب في النفوس لأنه الأكثر تنظيما، وحنكة في قيادة المعارك"[56]

4. مقتل الزياني و بناء ضريحه:

رغم كونه قائدا مخزنيا في عهد الحسن الأول إلا أن موحى وحمو الزياني لم يتنكر قبيلته الكبرى زيان، وكان نموذجا للقائد الذي واجه التدخل الفرنسي، ولم يربط سلطته بمخططات الفرنسيين، رغم أن ضعف امكانيات المقاومة أجبر أبناءه على التعامل مع المستعمر[57]، فإنه قاتل حتى الرمق الأخير من حياته ولم يستسلم[58] إيمانا بمقولته "**إن الحرب مع الفرنسيين ستكون طويلة وقاسية وصعبة ولكن الحرية والوطن والشرف لا ثمن لهم**"[59] إلى أن قتل في معركة أزلاغ نبوتزمورت[60] بجبل "تَاوْجْكَالْتْ"[61] يوم27 مارس 1921/ 17 رجب 1339هـ في معركة قادها الجنرال بوميرو بعد ضمان دخول العديد من القبائل المساندة للزياني تحت نفوذ فرنسا، وتصدر جيشها أبناؤه المنشقون[62] ، وكانت أول وأخر مرة يرى فيها المستعمر وجهه[63] دون أن يلتقط له صورة[64]. يشير المنصوري إلى أنه أصيب بطلقة نارية صادفته في صدره كدليل على أنه قتل وهو مقبل لا مدبر[65]، وتتواتر الحكايات على أنه أصيب بطلق ناري أسفل العين نزل منه خيط دم قبل أن يسقط أرضا، ويؤكد مسنو المنطقة أن بندقيته لم تكن محشوة بالرصاص[66] بسبب نفاذ ذخيرته أثناء المعركة.

أفتى بعض الفقهاء والشرفاء خاصة سيدي عبد الكريم بدفنه بملابس القتال باعتباره مجاهدا، وشيده إلى مثواه الأخير آلاف المجاهدين والخاضعين بعدما أجمع أهله على دفنه بمقابر أجداده بتملاكت[67] التي تدل عليها شجرة عرعار منكمشة[68] وأطفئت النيران في كل الخيام وهدم بعضها حزنا عليه، وظل بعض السكان المحليين يحرسون قبره إلى أن شيد عليه الضريح.

شهد له خصومه قبل أصدقائه بالشهامة ودماثة الأخلاق[69] ، قال عنه بيروني أنه "**سقط بجلال وعظمة وهو يقاتل (...) فرض احترامه وتقديره**" [70] وتصالح في مماته الاعداء والخصوم ليصفو الجو للفرنسيين الذين استولوا على معظم زيان سنة 1922.

بعد إهمال دام زيد من سبعة عقود في محاولة لطمس تاريخه نجحت قبائل المنطقة في بناء ضريح الزياني ونقل إليه جثمانه سنة 1988[71]، وشرعت المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير في تخليد ذكرى استشهاد صاحب الضريح بعين المكان في 27 مارس من كل سنة، وتكون المناسبة ذكرى لتكريم عدد من أعضاء المقاومة وجيش التحرير[72] وتوزيع مساعدات مالية واجتماعية وطبية لعدد من المقاومين وذوي حقوقهم وهي أيضا فرصة للقبائل المجاورة للمطالبة بالمزيد من المشاريع التنموية خاصة مع تواجد شخصيات سياسية وازنة والحضور الإعلامي المكثف[73].

الخلاصة

قصارى القول أن القايدية كانت محاولة ناجحة من المخزن لفرض سيطرته على المجال القبلي الخارج عن سيطرته "بلاد السيبة" اعتمادا على القرابة الأسرية، وهو ما ضمن استمرار القيادة في عائلة إمحزان، وبخلاف زعماء مقاومة مغربية دفنوا خارج المغرب كمحمد بن عبد الكريم الخطابي، وآخرين لم يعرف لهم آثر بعد وفاتهم أصبح المسار الذي سلكه الزياني في مقاومته للمستعمر مسارا شهيرا وذاكرة حية في صفوف المهتمين بالمقاومة المغربية والمثقفين وتلاميذ وطلبة المدارس وعشاق الرياضات الجبلية وعموم الناس خاصة من أبناء الأطلس المتوسط. مسار ينطلق من قصبته الشهيرة بعاصمة زيان بخنيفرة التي يعد مؤسسها الحقيقي، إلى قرية الهري المقاومة، ثم مقر إدارته لمعارك ما بعد معركة لهري ب "جن ألماس" ثم مكان استشهاده في "تاوجكالت" وانتهاء بضريحه ب "تملاكت". الذي يضم بالإضافة إلى قبر الزياني ابنته فطيمة تحيحيت على يمينه ورفيق دربه في الكفاح وابن عمه محمد أقلوج على يساره الذين قتلا معه في المعركة.

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020



الصورة 3 :شاهدة قبر موحى وحمو الزياني



الصورة 1 :خاتم موحى وحمو الزياني



الصورة 2 : ضريح موحى وحمو الزياني

الهوامش:

[1]. الإبوركي عمر، **الظاهرة القائدية في المجتمع المغربي القائد العيادي نموذجا**، بحث مرقون لنيل دبلوم الدراسات العليا في السوسيولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996. 1997، ص66.

[2]. بورقية رحمة، **السلطة والدولة والمجتمع دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**، ط، 1دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1991، ص27.

[3]. بول باسكون، الفترات الكبرى للقايدية، تعريب زبيدة بورحيل، **المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع**، العدد 5 . 6، 1981، ص 71.

[4] . الهروي الهادي، **القبيلة والإقطاع والمخزن مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث(1844. 1934)**، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004، ص 239. 240

[5] . أحد الروافد الأساسية لواد غريس

[6]- LESN (M), **Histoire D'un Groupement Berbère: Les Zemmour, Thèse Complémentaire**, F.l.s.h Paris, 1959 P 67

[7] - الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج1، ط1، منشورات عالم الكتب، بيروت، 1409، ص 242

[8] . اكنينح العربي، "**إهبارن**"، معلمة المغرب، ج1، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر والتأليف بإشراف محمد حجي، مطابع سلا، 1984، ص 144. 145

. أصل كلمة صنهاجة صناك بالصاد، عربه العرب وزادوا الهاء بين النون والألف فصار صنهاج، ثم أضافوا إليها هاء الجمع وأطلقوها على القبائل المتناسلة من صنهاج بن برنس أبي البربر البرانس، وقد اختلف النسابون في نسب صنهاجة. إلا أن جمهورهم ومنهم الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والسهيلي يرون أن "صنهاجة و كتامة من قبائل حمير من حامية خلفها افريقش الحميري، زعم الناصري بأنهم عمروا بلاد فازاز و "ملؤوا قننها وتحصنوا بأوعارها منذ تملك البربر المغرب قبل الإسلام بأعصار طويلة" فإن الغالب على الظن أنهم جاؤوا من الصحراء بعد شق قبيلة زعير إلى مستقرهم الحالي. وقد قسم علماء الأنساب صنهاجة المجاورين للمصامدة أوصنهاجة القبلة، وهم سكان المناطق القاحلة المعرضة للشمس باستمرار قرب وادي درعة. وصنهاجة الظل(آيت اومالو) وهم سكان الجبال، في حين قسمهم آخرون إلى صنهاجة الشمال و ورغة، وصنهاجة غدو، وصنهاجة مصباح، ثم صنهاجة الأطلس المتوسط التي تعد زيان أهم فروعها.

[9] - Benlahcen Mohamed, **La résistance marocaine à la pénétration française dans le pays** Zaian (1908-1921), thèse doctorat, Montpellier 3, 1991, p 65

[10]. أمحزون محمد، "**لمحات من سيرة القائد المجاهد أمحزون محمد اوحمو الزياني**"، ندوة سيرة القائد المجاهد أمحزون محمد اوحمو الزياني، تنظيم جمعية أمحزون محمد اوحمو الزياني بخنيفرة (المغرب)، 11 دجنبر 2011 (تسجيل صوتي).

[11]. المنصوري أحمد، **كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر**، ط1، تحقيق وتقديم محمد بلحسن، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، 2004، ص 299

. ارتبط إسم الشناكطة بالحرس الخاص بموحى وحمو الزياني وعائلته من إمحزان أكثر من باقي زيان، تشكلوا ، ومن عسكر الحسن الأول الفارين من المْحلات التي ينظمها السلاطين لتأديب القبائل الجبلية الثائرة بعد تخليهم عن مهمتهم العسكرية خلال عهد المولى عبد العزيز لعدم توصلهم

بأجورهم بانتظام ، والإغراء بإمكانية تقلد مناصب مهمة مع موحى وحمو الزياني أو ممن شعر بضيم رجال المقاومة، ومن اقترف جريمة (مجهول، **المحلى في مناقب محمد بن مبارك**، ورقة رقم7، ص 14)./ أسبينيون روبير ، مرجع سبق ذكره، ص 48

12. العلمي محمد، **حركة المقاومة بالأطلس**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر ، الرباط، ط2، 2013، ص 55

. بيرجي فرانسوا، **موحى وحمو الزياني**، ترجمة وتعليق محمد بوستة، مطبعة أنفو برينت، فاس، 1999، ص 50.

13 . المنصوري أحمد، مصدر سبق ذكره، ص 299.

14- بيرجي فرانسوا، مصد سبق ذكره، ص 13. 14

15 . اكنون سعيد، **الجبل الأمازيغي آيت أومالو وبلاد زايان: المجال والإنسان والتاريخ**، إصدار مصلحة الشؤون الأهلية بالمغرب،عن منشورات لجنة إفريقيا الفرنسية، باريس، 1929، تعريب محمد بوكبوط، مطبعة بني يزناسن، سلا، منشورات الزمن، سلسلة ضفاف، العدد 18، يوليوز 2014، ص 108

[16] . أسبينيون روبير ، **أعراف قبائل زيان**، ترجمة محمد أوراغ، تنسيق أحمد شعبهي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة ترجمة رقم 11- مطبعة المعارف الجديدة – الرباط 2007، ص 10.

[17] . بلحسن محمد، "**موحا وحمو الزياني**"، موسوعة الحركة الوطنية وجيش التحرير ،منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وأعضاء جيش التحرير ، ج2، منشورات عكاظ، الرباط 2008، ص 386.

[18] . أقديم محمد، **التحولات السوسيو ثقافية بمنطقة الأطلس الكبير**، منشورات دار الأمان، مطبعة الأمنية، الرباط، 2016، ص 145

[19] . المنصوري أحمد، **كباء العنبر**....مصد سبق ذكره، ص 126. 125

[20] . الهروي الهادي، مرجع سبق ذكره، ص 121

[21] . المرجع نفسه، ص 240.239

[22]. امحمد مهدان، **السوسيولوجيا القروية بالمغرب مقاربات وقضايا**، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير ، مطبعة بدر سوس خدمات أكادير ، 2015، ص 112.

[23]. المعزوزي محمد، هاشم بن الحسن العابدي العلوي، **الكفاح المغربي المسلح في حلقات من 1900 إلى 1935**، مطبعة الأنباء ، الرباط ، 1987ص 50.

[24]. بيرجي فرانسوا، مصد سبق ذكره، ص ص 12. 15/ امحمد مهدان، مرجع سبق ذكره، ص25.

[25]– بن بوسلهام خديجة، **المخزن والمجتمع في النصف الأول من القرن التاسع عشر عهد مولاي عبد الرحمان بن هشام 1822. 1859**، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير ، دار أبي رقراق للطباعة والنشر ، ط1،2013، ص65.

[26]. معريش محمد العربي، **المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول1873. 1894/1290هـ 1311هـ**، ط1، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989، ص91 . 92

[27]. الإبوركي عمر ، مرجع سبق ذكره، ص 82

[28]. حبيبي عبد الإله، "**أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الهيمنة الإدارية للدولة : نموذج من قبائل زيان إقليم خنيفرة**"، ندوة القانون والمجتمع بالمغرب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005، ص 207

[29] . المنصوري، مصد سبق ذكره، ص 299 .

[30] . المعزوزي محمد، هاشم بن الحسن العابدي العلوي، مرجع سبق ذكره، ص 43

[31]. فرانسوا بيرجي، مصد سبق ذكره، ص 51

[32] . ضريبة تم إقرارها لأول مرة في مارس1881، وأصدر ترتيب جديد سنة 1884 استثنى الأجانب والمحميين مما ساهم في فشله قبل أن يفرض على الجميع بداية القرن 20م، وقد أفرد الطيب بياض لهذه الضريبة كتابا كاملا من 335 ص بعنوان **المخزن والضريبة والاستعمار (ضريبة الترتيب1880. 1915)**، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012.

[33] . امحمد مهدان، مرجع سبق ذكره، ص25

[34] . عرفت في معظم الكتابات الغربية بزيان الشرقية وعاصمتهم مريرت في مقابل زيان الغربية وعاصمتها خنيفرة

[35] . الإبوركي عمر ، مرجع سبق ذكره، ص 68

[36] . بورقية رحمة، مرجع سبق ذكره، ص 72

[37]. العلمي محمد، مرجع سبق ذكره، ص 32

[38] . بورقية رحمة، مرجع سبق ذكره، ص 65

[39]– بن بوسلهام خديجة، مرجع سبق ذكره، ص 66.

[40]– نفس المرجع، ص 67.

[41] المملكة المغربية، **رسالة من السلطان إلى موحى وحمو الزياني بتاريخ 16 ذو الحجة 1320هـ** ، الوثيقة رقم 21334، محفظة خنيفرة، مديرية الوثائق الملكية بالرباط.

[42] المملكة المغربية، **رسالة من موحى وحمو الزياني إلى السلطان بتاريخ 03 ذو الحجة 1309هـ** ، الوثيقة رقم 23411 ، محفظة خنيفرة، مديرية الوثائق الملكية بالرباط.

[43]. بورقية رحمة، مرجع سبق ذكره، ص 67

[44]. بوراس عبد القادر، موحى اوحمو الزياني، ضمن **مجلة الذاكرة الوطنية**، العدد 9، منشورات دار أبي رقراق، 2009، ص203

[45]. الروكي منير، ثقافة المخزن في فكر خدامه ميكانيزمات الخدمة المخزنية وانعكاساتها في سلوك الباشوات والعمال"، ندوة **مسالك الثقافة والمثاقفة في تاريخ المغرب أعمال مهداة للأستاذ السعيد لمليح**، تنسيق أحمد الصديقي وأخرون، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي،2016، ص 340.

[46]. بيرجي فرانسوا، مصد سبق ذكره، ص 34 / الإيوركي عمر، مرجع سبق ذكره، ص 70

[47]. بوراس عبد القادر، موحى اوحمو الزياني، ضمن مجلة **الذاكرة الوطنية**، م. س، ص203.

[48]. المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، "**إحياء الذكرى 95 لاستشهاد البطل موحى وحمو الزياني صانع بطولات وأمجاد معركة لهري الخالدة لقبائل زيان والقبائل المجاورة بالأطلس المتوسط**"، نشرة التواصل، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، العدد 160، أبريل 2016، ، ص. 48 و 51

[49]. الرائد كورني، **رائحة البارود في طريق احتلال الجنوب المغربي مع طابور مانجان مشاهد من مقاومة الرحامنة وتادلا وزيان والقصيبة**، ترجمة محمد ناجي بنعمر، منشورات الزمن، مطبعة بني يزناسن ، سلا ، سلسلة ضفاف، العدد 23، ماي 2017، ص 141.

[50]. نفس المرجع، ص 143 .

[51]. قرية على واد اشبوكة على بعد 10 كلم جنوب مدينة خنيفرة.

[52] . مكان اقامته بعد معركة لهري على بعد حوالي 2 كلم من جن الماس.

[53]. أمحزون محمد، مرجع سبق ذكره، ص ص 10. 11

[54] نفس المرجع، ص 11.

[55]. الرائد كورني، مرجع سبق ذكره، ص 143 .

[56]. نفس المرجع، ص141.

[57] . الإيوركي عمر، مرجع سبق ذكره ، ص 77

[58]. القادري مصطفى، "**القبيلة والقبائل في مغرب القرن العشرين**"، ندوة المجال البدوي المغربي: الخصوصيات والتحولات، ط، 1منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقنيطرة، مكتبة دار السلام، الرباط، ، 2007، ص 95

[59] . مقتطف من شاهدة قبر الزياني بالضريح الذي يحمل اسمه بمنبسط تملاكت على بعد حوالي 40 كلم جنوب شرق مدينة خنيفرة.

[60]. كل المصادرالتي تناولت وفاة الزياني تسميها أزلاك نتزمورت "أزلاك نتزمورت" لكن تعميق البحث الميداني أكد أن الاسم الحقيقي " أزلاك نبوتزمورت"

[61]. كنون سعيد، مصد سبق ذكره، ص109، معظم المصادر التي تطرقت لوفاة الزياني تسمي المنطقة "أزلاغ نتزمورت"، لكن وبعد تحريات بالمنطقة من خلال زيارات متكررة والتواصل مع السكان المحليين تأكدنا من أن المنطقة معروفة بأزلاغ نبوتزمورت.

. صيغة تأنيث لكلمة أوجكال، وتعني مخزن جماعي يشبه في كثير من مواصفاته مؤسسة "أكادير".بسوس

[62]. كيوم أوغسطين ليون، **البربر المغاربة وتهدئة الأطلس المركزي (1912. 1933)**، ترجمة وتقديم محمد العروصي،2016، ص 113.

[63]. موس حسناوي، "**المقاومة المسلحة بالأطلس المتوسط**"، مجلة وجهات نظر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، عدد59، شتاء 2014، ص 43، تروج على العديد من المجلات والكتب صور يقال أنها للزياني، لكن الأرشيف الفرنسي يؤكد أن لا احد تمكن من التقاط صورة لهذا الزعيم.

[65]. المنصوري أحمد، مصد سبق ذكره، ص 297

[66] . العلمي محمد، م. س، ص 63

[67]. المنصوري أحمد، مصد سبق ذكره ، ص 297

[68]. كنون سعيد، مصد سبق ذكره، ص 109

[69] . المعزوزي محمد، هاشم بن الحسن العابدي العلوي، مرجع سبق ذكره، ص 46. 47،

[70]- Raymond Peyronnet, **Tadla Pays Zayane Moyen Atlas** , Imprimerie Allgérienne,1923, p12

[71] . تشير الروايات الشفوية المتداولة إلى أن الزياني دفن في قبر عادي بمقبرة أبو القاسم التي لازال بها حتى اليوم، وخوفا من أن يهرب النصارى رفاته، وبقي أفراد قبيلة آيت بوهو يراقبونه بإشراف شخص يدعى مهدي نعلي وحينما أراد الرحيل عن المنطقة وضع 12 حصاة في أحد جنبات القبر بطريقة سرية، ولما قيل أن النصارى سرقوا الرفات عاد صاحبنا إلى القبر ليتأكد أن الحصيات لازالت في مكانها ولازالت المقبرة هي المقبرة الرسمية لآيت بوهو رغم بعد مسافتها (رواية شفوية لشيوخ منةجماعة من شيوخ قبيلة آيت بوهو بتاريخ 27 غشت 2018).

[72]. وصل عددهم في الذكرى 95 لاستشهاد الزياني سنة 2016 على سبيل المثال 12 مقاوما أحياء وأموات

[73]. لخص أحد سكان المنطقة ذلك بقوله "نعول في جلب مجموعة من المشاريع التنموية على أموات هذا الضريح أما الأحياء فقد فقدنا فيهم الأمل.(مقابلة شفوية مع س. ب، 59 سنة / 2018/08/28).

قائمة المصادر والمراجع:

أسبينيون روبير، **أعراف قبائل زيان**، ترجمة محمد أوراغ، تنسيق أحمد شعبهي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة ترجمة رقم 11، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2007.

أقديم محمد، **التحولات السوسيو ثقافية بمنطقة الأطلس الكبير**، منشورات دار الأمان، مطبعة الأمنية، الرباط، 2016.

امحمد مهدان، **السوسيولوجيا القروية بالمغرب مقاربات وقضايا**، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، مطبعة بدر سوس خدمات أكادير، 2015.

بن بوسلهام خديجة، **المخزن والمجتمع في النصف الأول من القرن التاسع عشر عهد مولاي عبد الرحمان بن هشام 1822- 1859**، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1،2013.

بورقية رحمة، **السلطة والدولة والمجتمع دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،1991.

بيرجي فرانسوا، **موحى وحمو الزياني**، ترجمة وتعليق محمد بوستة، مطبعة أنفو برينت، فاس، 1999.

الرائد كورني، **رائحة البارود في طريق احتلال الجنوب المغربي مع طابور مانجان مشاهد من مقاومة الرحامنة وتادلا وزيان والقصيبة**، ترجمة محمد ناجي بنعمر، منشورات الزمن، مطبعة بني يزناسن، سلا، سلسلة ضفاف، العدد 23، ماي 2017.

الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج1، منشورات عالم الكتب، بيروت، ط1،1409.

العلمي محمد، **حركة المقاومة بالأطلس**، ط2، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ، 2013.

كنون سعيد، **الجبل الأمازيغي آيت أومالو وبلاد زيان: المجال والإنسان والتاريخ**، إصدار مصلحة الشؤون الأهلية بالمغرب،عن منشورات لجنة إفريقيا الفرنسية، باريس، 1929، تعريب محمد بوكبوط، مطبعة بني يزناسن، سلا، منشورات الزمن، سلسلة ضفاف، العدد 18، يوليوز 2014.

كيوم أوغسطين ليون، **البربر المغاربة وتهدئة الأطلس المركزي (1912. 1933)**، ترجمة وتقديم محمد العروصي، 2016.

معريش محمد العربي، **المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول1873. 1894/1290هـ 1311هـ**، ، منشورات دار الغرب الإسلامي ،بيروت، ط1، 1989.

المنصوري أحمد، **كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر**، ط1، تحقيق وتقديم محمد بلحسن، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، 2004.

مؤرخ مجهول، **المحلى في مناقب محمد بن مبارك**، مخطوط رقم 726، الخزانة الحسنية بالرباط.

الهروي الهادي، **القبيلة والإقطاع والمخزن مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث(1844- 1934)**، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2004.

المعزوزي محمد، هاشم بن الحسن العابدي العلوي، **الكفاح المغربي المسلح في حلقات من 1900 إلى 1935**، مطبعة الأنباء ، الرباط ، 1987.

المقالات

اكنينح العربي، "**إهبارن**"، معلمة المغرب، ج1، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والنشر والتأليف بإشراف محمد حجي، مطابع سلا، 1984، ص 144. 145

أمحزون محمد، " **لمحات من سيرة القائد المجاهد أمحزون محمد اوحمو الزياني**"، ندوة سيرة القائد المجاهد أمحزون محمد اوحمو الزياني، تنظيم جمعية أمحزون محمد اوحمو الزياني بخنيفرة (المغرب)، 11 دجنبر 2011 (تسجيل صوتي).

بلحسن محمد، "**موحا وحمو الزياني**"، موسوعة الحركة الوطنية وجيش التحرير ،منشورات المندوبية السامية لقدماء المحاربين وأعضاء جيش التحرير، ج2، منشورات عكاظ، الرباط 2008، ص ص 386. 388

بوراس عبد القادر، "**موحى اوحمو الزياني**"، ضمن مجلة الذاكرة الوطنية، العدد 9، منشورات دار أبي رقراق، 2009، ص203

بول باسكون، "**الفترات الكبرى للقايدية**" ، تعريب زبيدة بورحيل، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد 5 . 6، 1981، صص 67. 149

حبيبي عبد الإله، "**أراضي الجموع من المشترك القبلي إلى الهيمنة الإدارية للدولة : نموذج من قبائل زايان إقليم خنيفرة**"، ندوة القانون والمجتمع بالمغرب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005، ص ص 201. 212

الروكي منير، "**ثقافة المخزن في فكر خدامه ميكانيزمات الخدمة المخزنية وانعكاساتها في سلوك الباشوات والعمال، ندوة مسالك الثقافة والمثاقفة في تاريخ المغرب أعمال مهداة للأستاذ السعيد لمليح**"، تنسيق أحمد الصديقي وأخرون، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي،2016.

القادري مصطفى، القبيلة والقبائل في مغرب القرن العشرين، ندوة **المجال البدوي المغربي: الخصوصيات والتحولات**، ط. 1منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقنيطرة، مكتبة دار السلام، الرباط، ، 2007، ص ص 90. 103

المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، "**إحياء الذكرى 95 لاستشهاد البطل موحى وحمو الزياني صانع بطولات وأمجاد معركة لهري الخالدة لقبائل زيان والقبائل المجاورة بالأطلس المتوسط**"، نشرة التواصل، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، دار ابي رقراق للطباعة والنشر، العدد 160، أبريل 2016، ، ص ص 48. 51

موس حسناوي، "**المقاومة المسلحة بالأطلس المتوسط**"، **مجلة وجهات نظر**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، عدد59، شتاء 2014، ص ص 41. 44.

الوثائق:

الإبوركي عمر، **الظاهرة القائدية في المجتمع المغربي القائد العيادي نموذجا**، بحث مرقون لنيل دبلوم الدراسات العليا في السوسيولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1996. 1997.

المملكة المغربية، **رسالة من السلطان إلى موحى وحمو الزياني بتاريخ 16 ذو الحجة 1320هـ** ، الوثيقة رقم 21334، محفظة خنيفرة، مديرية الوثائق الملكية بالرباط.

المملكة المغربية، **رسالة من موحى وحمو الزياني إلى السلطان بتاريخ 03 ذو الحجة 1309هـ** ، الوثيقة رقم 23411 ، محفظة خنيفرة، مديرية الوثائق الملكية بالرباط.

- Benlahcen Mohamed, **La résistance marocaine à la pénétration française dans le pays Zaian (1908-1921)**, thèse doctorat, Montpellier 3, 1991,

- LESN (M), **Histoire D'un Groupement Berbère: Les Zemmour**, Thèse Complémentaire, F.l.s.h Paris, 1959 P 67

- LESN (M), **Histoire D'un Groupement Berbère: Les Zemmour**, Thèse Complémentaire, , F.l.s.h Paris, 1959

Raymond Peyronnet, **Tadla Pays Zayane Moyen Atlas** , Imprimerie Allgérienne,1923, p12

مدارس توات العتيقة وإسهامها في الدَّرس العروضي

محمد بن أُبَّ المزمِّري أنموذجاً

د. عبد الله عماري

المركز الجامعي تامنغست

a.ammari1984@yahoo.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/05/15	2019/08/04	2020/01/05

الملخص : يسعى هذا المقال إلى إلقاء الضوء على إسهام مدارس توات العتيقة في الدرس العروضي مُتخذاً من محمد بن أُبّ المزمّري أنموذجاً ، مُقدّما في ذلك تعريفاً موجزاً لمدارس توات العتيقة ،وطرق التدريس بها، ومعرّجا على نبذة من حياة المزمّري وطريقته في التدريس ،وصولاً إلى إسهامه في الدّرس العروضي .

الكلمات المفتاحية : المدارس العتيقة ، العروض ، ابن أبّ ، المزمري.

Abstract

This paper is seeking to highlight the contribution of Tuat's ancient schools in the metrical lesson having Mohammed ben Aubba almozamiri as a case study. The paper presents a brief introduction of Tuat's ancient schools as well as the methods of teaching therein. The paper also gives a short biography of Almozamiri and highlights his way of teaching, finishing off with his contributions in the metrical lesson.

key words : Old School, presentations, Mohammed ben Aubba almozamiri

مدارس توات العتيقة :

توات هي اسم بربري أُطلق على الواحات[1]، وهي منطقة عريقة تقع في جنوب غرب صحراء الجزائر، وتمتد جغرافيا ضمن امتداد أدرار وتيميمون وعين صالح ، ولهذا انقسمت المنطقة إلى ثلاثة أقاليم هي:

1/ إقليم قورارة[2] : وينحصر هذا الإقليم بين تسابيت وتبلكوزة.

2/ إقليم توات الوسطى : ويأخذ هذا الإقليم البقعة الجغرافية التي بين تسابيت ورقان .

3/ إقليم تيديكلت[3]: ويقع هذا الإقليم بين منطقتي رقان وفقارة الزوى شرق عين صالح .

ويُعرف عنها أنها " أرض ذات سباخ ، كثيرة الرمال والرياح ، لا تحيط بها جبال ولا أشجار"[4] ، لُقبت بهذا الاسم – توات– من حوالي سنة 518هـ[5]، حتى بداية القرن الرابع عشر الهجري لتأخذ الاسم المعروف حالياً بأدرار[6]، ويناهز عدد قصورها المائتي قصراً[7] ،موّزعة في الأقاليم الثلاث المذكورة آنفاً .

كما يقصد بالمدارس العتيقة[8] تلك المدارس الدينية التقليدية الأصيلة أو ما يُعرف بالزوايا و المدارس القرآنية ؛التي انتشرت في ربوع منطقة توات منذ الفتح الإسلامي ؛الذي حظيت به المنطقة على يد عقبة بن نافع الفهري[9] ،سنة 46هـ[10] ،حينها اتسمت المنطقة بحركة عالية من الحركة العلمية ،وتمثل ذلك في عكف أهلها على حفظ كتاب الله تعالى، وتنشيط حركة العلم في المدارس العتيقة (الزوايا) المنتشرة انتشار سكانها وعلمائها ، الذين حملوا راية العلم في سائر أقطارها تدريساً ،وتأليفاً في شتى العلوم والمعارف ، وإن دلَّ هذا فإنما يدل على حرص التواتيين وحبهم للعلم والقرآن الكريم .

كما تمتاز تلك المدارس بأصالة التعليم وتلقين العلوم الشرعية وشرح مبادئ العقيدة الربانية ،وكافة العلوم اللغوية والأدبية ،و ما أحوجنا أن نشكر فضل هذه المدارس العتيقة،وشيوخها الذين أسهموا في نمو وبناء السرح الإسلامي واللغوي.

ويقول أبو القاسم سعد الله واصفا الجانب العلمي لمنطقة توات : " وهذه المنطقة غنية بتراثها العلمي والديني ، وغنية بعلمائها ومؤلفيها ، وبزواياها ونظمها ، وكذلك غنية بآثارها ومكتباتها"[11].

وأول ما نبدأ به النظر في كلام سعد الله هو الحديث عن غنى منطقة توات بالزوايا ؛فهي تزخر بهذا المَعْلم الفكري الموّجه والمربي للنفوس وتزكيتها، وتعدُّ وسيلةً ناجعةً في أداء الرسالة العلميّة ، كما تعدُّ أيضاً نموذجاً إسلامياً في التعليم والإرشاد لما لها من دور في خدمة الحركة الدينية، وذلك بتعليم القرآن الكريم ،وعلوم الشريعة لجميع الشرائح الثقافية ،والفئات والأعمار، الذين يتوافدون عليها من أماكن مختلفة – يستفيدون من نظامها الداخلي بحكم بُعدهم عن مقارِّ سُكناهم – للجلوس إلى الشيوخ المؤسسين لهذه الزوايا والاستماع إليهم .

تلك الزوايا التي غلب عليها الطابع الديني لم يمنع ذلك من وجود حركة لغوية بداخلها ، فقد كانت هذه المعارف الدينية تتخللها وقفات لغوية ، كدراسة علامات الإعراب مرة كل أسبوع[12] ، بالإضافة إلى تحفيظ بعض المتون النحوية[13] ك:الآجرومية ،ولامية الأفعال ،والألفية ، وملحة الإعراب ، وقطر الندى ، حيث كان يعمد الطلاب إلى حفظ أجزاء من هذه المتون ،فتعرض على الشيخ ليقوم بشرحها ، مع إعطاء الشواهد المتعلقة بكل بيت ، وتبيين الخلاف النحوي في المسألة إن وُجد[14].

ولا يظنّن أحد أن هذه الزوايا اقتصرت في تدريسها للنحو على المختصرات المتأخرة وشروحها ، فالأمر لم يقتصر على ذلك ، لأن تبيين الخلاف في المسائل النحوية التي كان يغوص فيها هؤلاء الشيوخ أثناء التعليم تتطلب منهم– وبدون شك– الحديث عن البذور الأولى لهذا الخلاف ، وكيف نشأ؟، وما هي أطرافه؟، وأسبابه؟، وماذا نتج عنه؟، وغالباً ما يدفع ذلك إلى التعمق والبحث ،ومراجعة كتب المتقدمين بهدف رفع المستوى ، ومن هنا يتضح لنا أن هذه المجالس العلمية التواتية تطرقت لأهم الأصول النحوية ،وأقطاب المدارس النحوية بآرائهم المختلفة.

وقد يكون واضحاً الآن أن هذه الزوايا العلمية أدّت دوراً هاماً في مكافحة الأمية ، مع خدمة الشريعة الإسلامية ، فضلاً عن أنها ساعدت على نشاط الحركة اللغوية داخل الناحيّة التواتيّة .

طريقة التدريس في المدارس العتيقة :

جرت العادة في إقليم توات عند بلوغ الطفل سن الرابعة أو الخامسة ، أن يلتحق بالمدرسة القرآنية ، أو ما يسمى بالكتاتيب ؛ والكتاتيب هي ذلك المكان الذي يتلقى فيه التلميذ دروسه الأولى ، وتربيته الأساسية على يد الشيخ[15]، ويُسمى مصطلح الكتاتيب عند التواتة بـ " أقربيش"[16] ؛ وهو مصطلح بربري يُطلق عليه في بعض المناطق الجزائرية بالجامع.

وطريقة التدريس تكون على قسمين :

الطريقة الاولى : وهي دراسة الكتاتيب ، أو ما يصطلح عليه بأقربيش كما قلنا سابقاً ، ويبدأ الطفل في هذه المرحلة بتعليم وحفظ الحروف الألفبائية (أ– ب – ت– ث–...) ، وبعدها ينتقل إلى حفظ الفاتحة ، فالمعوذتين ، وهكذا بالتسلسل عبر سور القرآن الكريم ، بالإضافة إلى تحفيظ بعض المتون الفقهية ، كمتن ابن عاشر ، والعبقري ، والأوجلي ... إلى غير ذلك من المتون المتعارف عليها عند أهل المنطقة ، وفي هذه المرحلة يتدرب الطفل على الخط والإملاء.

الطريقة الثانية : وهي دارسة المدارس أو ما يصطلح عليه بالزوايا ، وهي مرحلة يتوجه إليها التلميذ بعد حفظه للقرآن ، وتعلّم بعض المبادئ الفقهية والعربية ، وغالباً ما تكون هذه المدارس ذات نظام داخلي يستفيد منه الطلبة الوافدون عليها بحكم بعدهم عن مقارٍّ سكناهم ، وتتمثل مهمة هذه المدارس (الزوايا) في تعليم القرآن وتفسيره وشرحه ، والتفقه في المذهب المالكي ، والعقيدة ، وكذا التضلع في علوم العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، وعروض ، وذلك بالاعتكاف على أمّات الكتب وشروحها ، ويتم ذلك بقراءة وشرح كل فن وكتبه على حدة ، حتى نهاية الفن ثم كتب الفن الآخر ، وكل ذلك بإشراف الشيوخ ؛ الذين يقومون بشرح هذه الكتب وتفسيرها تفسيراً ارتجالياً.

وتأسيساً على ما سبق ، يبدو جلياً أن منطقة توات شهدت نشاطاً خصباً وازدهاراً واسعاً في العلوم اللغوية ، ولنأخذ على سبيل المثال علم العروض ؛ الذي حظي باهتمام بالغ من لدن الشيخ محمد بن أب المزمّري ،الذي خلّف بصمات على سجل تاريخ المنطقة، لكن ظلّ _ ولفترة طويلة _ في طي النسيان على الرغم من وفرة الإبداع والأعمال التي تحمل في طياتها بوادر الاجتهاد ، فمن هو ابن أُبّ ؟ ، وما هي مكانته العلمية ؟ ، وما هي إسهاماته المبذولة في الدرس العروضي ؟

التعريف بشخص المزمّري : هو أبو عبد الله[17] ،محمّد بن أُبّ بن أَحْمِيدْ،وفي رواية بن أحمد[18] ،بن عثمان بن أبي بكر[19] المزمّري ؛من مواليد 1094هـ الموافق لـ 1683م ،ويظهر ذلك من الرِّحلة التي كتبها ابنه ضيف الله[20] القائل فيها عن والده:"ولد لست سنين بقيت من القرن الذي قبل هذا "[21] ،وهو هنا يقصد القرن الحادي عشر ،لأن ضيف الله عاش في القرن الثاني عشر وتوفى في أواخره[22].

وكان مولد محمد بن أُبّ في أحضانِ قرية أولاد الحاج[23] ،التابعة لمدينة أولف الواقعة جنوب شرق أدرار ،وبها – أي أولاد الحاج – نشأ مولعاً بالعلم ،فتلقى مبادئ علومه الأولى لينتقل بعدها إلى مدينة زاوية كُنْتة[24] وينهل من بحورها العلمية التي جعلت منه منارة في العلم والعمل بين الناس إماماً ومربياً ،فاتخذها – ولفترة طويلة – مسكناً[25] ،وظل هناك دارساً ومدرساً ،ليشدَّ بعدها الرِّحال إلى عدة أصقاع عربية وإسلامية طلباً للعلم والمعرفة ، حتى استقرَّ به الطواف والجولان بمدينة تيميمون الواقعة شمال أدرار ،التي كان بها لحده ومضجعه الأخير[26].

طريقته في التدريس :

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

لقد عكف محمد المُزمِّري(ت1160هـ) كغيره من المشايخ التواتية المشهود لهم بالكفاءة في آداب اللغة العربية وأصول الدين ، على الاشتغال بالتدريس في المساجد والزوايا ، حيث اتخذ من مدينة زاوية كنتة مرفأً له في هذه المهنة[27].

وكانت فُرص التعليم في ذلك الوقت مُتاحة أمام كل الفئات حسب اختلاف الأعمار والأجناس ، حيث يُعلِّم الشيخ التلميذ مبادئ القراءة والكتابة أولاً ، ثم حفظ القرآن ثانياً ، ثم بعد ذلك تأتي مرحلة تعليمية أرقى من سابقتها ، وفيها يقوم الشيخ بإلقاء المواد الدينية واللغوية على الطلبة ، مع المطالبة باستيعابها وحفظها قصد تعميم الفائدة[28].

وسار المزمِّري على هذا النهج في طريقته التدريسية ، إلاّ أنه كان يتميز بصفة الضجر على الطلبه[29] ،وذلك كله لحرصه على مستقبلهم ،حيث كان يُراعي القُدُرات العلمية والمكتسبات القبلية لهؤلاء المتعلمين ومستواهم وأعمارهم ، وهذا ما يتطلب انتقاء المادة العلمية كلٌّ حسب مستواه وقدراته ، وهي طريقة مفيدة لمراعاتها التدرج في تلقين المادة التعليمية ، وعنها يقول ابن خلدون :"اعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدَّرج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً ، تُلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن ، هي أصول ذلك الباب ويُقرب له في شرحها على سبيل الإجمال ،ويُراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه،حتى ينتهي إلى آخر الفن ، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم ...وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله ...هذا وجه التعليم المفيد "[30].

ومن الشيوخ الذين يشهدون للمزمِّري بهذه القدرة على امتلاك هذا الأسلوب التعليمي ، تلميذه عبد الرحمان التنيلاني (ت1189هـ) ، الذي يقول :"... حضرتُ إقراءه المرشد المعين فأعجبني تدريسه ، فواعدته إن رجع لبلده أن أرحل إليه للأخذ عنه ،... وحضرت دروسه في الفقه والنحو واللغة والتفسير ، وكان متقناً مجيداً فَطِناً يُباحثُ الشُّراح في مجلسه بأحسن بحث"[31].

كما كان يقوم بتسهيل الصعب في مؤلفاته التي كانت تصبُّ في قالب تعليمي محض ، وذلك عندما يستشكل الأمر على طلابه ، ويظهر لنا ذلك من قوله في بداية شرحه للأبيات المعكوسة:"والباعث على ذلك ما قد بلغني عن بعض الطلبة ممن يُعانيها أنه كان يستشكلها ، حتى أفضى به الحال إلى القدح في معانيها ، فلما بلغني ما من القدح أنالها تعيَّنَ عَلَيَّ تنزيهها عن ذلك فقلت أنا لها ، فشرعت في تفصيل شرحها بيتاً بيتاً"[32]، هذا فضلاً عن أنه كان يعمد إلى التيسير في تصانيفه بالإكثار من الأمثلة ، وفي ذلك تراه يورد عدةَ عباراتٍ توحي لهذه السهولة ،منها قوله:"فافهم ما ذكرت لك حال كونه مُسهّلاً بالأمثلة"[33] ،وقوله أيضاً :" فافهم ما فصَّلتُ لك حال كونه مُكمّلاً بالأمثلة"[34].

إسهامه في العروض وموسيقى الشعر: لقد تبحّر في هذا العلم وأتقنه إتقاناً ، الأمر الذي ساعده على تصنيف المصنفات التالية :

01_ روائق الحُلَلْ في ذكر ألقاب الزِّحاف والعلل[35] :وهي أرجوزة تطرق فيها لأهم الزحافات والعلل العروضية، ألّفها سنة 1126هـأي 1714م، وقد جاء ذُكرها ضمن المصنفات اللغوية في الجزائر[36] ، و جاء في مطلعها : (رجز)

قالَ عَبِيدُ رَبِه مُحْتَسِباً　　محمّدُ المُزمّرِيُّ نَسَباً

الحمدُ لله الذِي قَدْ مَهّدَا　　لَنا عرُوض دِينِه وأرْشدا

وختمها بقوله:

ثُم صَلاةُ الوَاحِدِ العَلِيِّ مَعَ السَّلامِ الطَّيِّبِ الزَّكي
على الرَّسُول الهاشمِي المُرْتَضَى وَآلِهِ والصَحْبِ ما صَبْحٌ ضَحا

02_ دُرَرُ النُّحور في فك البحور[37] :وهي قصيدة بيّن فيها كيفية فكِّ الدوائر العروضية ، بدْءاً بدائرة المُختلف ، ثم المُؤتلف، و المُشتبهْ ، بعدها المُجْتثْ ، وصولاً إلى دائرة المُتقنْ ، ألّفها سنة 1116هـ الموافق لـ 1705م.

يقول في مطلعها: (طويل)

بدأتُ بِحَمْدِ الله ربِّي مُصلياً عَلى أحْمَدَ الهَادي الرِّضا عَلَمَ الهُدى
وأصْحابِهِ والأكْرمِين وآلِهِ وبَعْـدُ فَخُذْ فَكّ البُحورِ على الوَلاء

وقد نالت القصيدة إعجاب أحد العُلماء ، حتى قال فيه أبياتاً[38].

03_ أسماء البحور وأوزانها[39] : وهي قصيدة عقد فيها أسماء البحور، مع تعداد الأوزان الأصلية لكل بحر، والقصيدة بكاملها هي :

بَدا للطَويلِ الطِيبُ الذّوقُ تمْثِيلُ فعولُن مفاعيْلنْ فعولُن مفاعلُنْ
والمدِيدُ العَزْبُ فِيه يَقولُ القائلُ فاعلاتن فاعِلنْ فاعلاتنْ فاعِلُنْ
وزِنِ البسيطَ الذي تهْواهُ يا فاضِلُ مستَفْعِلُنْ فاعِلُنْ مُستَفْعِلُن فاعِلُن
و وافرها لهُ النّغماتُ قابِلةٌ مُفاعلَتُنْ مُفاعلَتُنْ مُفاعلَتُنْ
وبِهذِه اللّفظاتُ يُوزن كامِلٌ مُتفاعِلُن مُتفاعِلُنْ مُتفاعِلُنْ
و هزَجُ الشِّعْرِ أبْدَتْهُ أقَاوِيلُ مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُنْ
اسْمعْ لِرَجْزِ وَزْنُهُ لاَ يُشْكَلُ مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مَفْعُولاتُ
رَمْلُها فِيه الأغاني مُطّرِباتُ فاعِلاتُن فاعِلاتُنْ فاعِلاتُ
بَحْرٌ سريعٌ أحْرُفٌ منْظوماتُ مُسْتفْعِلُن مُستفْعِلُنْ مفْعوُلاتُ
ذُو الانْسِراحِ اسْتَحْلاهُ منْ يَعْقِلُ مُستفْعِلُن مَفْعُلاتُ مُستفْعِلُ
خُذْ خفِيفاً قد قالَ فيهِ الثِّقاةُ فاعِلاتُنْ مُستَفْع لُنْ فَاعِلاتُ
لِبَحْرِ مَهْمى يُضارِعْ تَفاعِيلُ مفَاعِيلن فاعِ لاتُنِ مَفاعِيلُ
قُلْ ذُو اقْتِضابٍ لِمنْ قَدْ يَسْأَلُ مفْعُولاتُ مُستفْعِلُنْ مُستفْعِلُ

كَلْماتٌ مُجْتثُها مُستَعْذِبَاتٌ مُسْتَفْعِ لُنْ فاعِلاتُنْ فاعِلاتُ

زِنِ المُتقارِب بما قد أقُولُ فعُولُنْ فعُولُنْ فعُولُنْ فَعُولُ

04_ مفاتيح البحور[40] : وهي منظومة في بحور الشعر يقول في مُستهلها :

وبِهذِهِ الأجْزاءُ تَمَّ الكَامِلُ مُتَفاعِلُنْ مُتَفاعِلُنْ مُتَفاعِلُنْ

إنّ سَعْيِي في رِضاكُمْ أرمَلُ فاعِلاتُنْ فاعِلاتُنْ فاعِلاتُنْ

وفي أجْزاءِ وافِرهُمْ تقَولُ مُفاعَلتُنْ مُفاعَلتُنْ فَعُولُنْ

05_ أوزان البحور السبع المُهملات[41] : وهي قصيدة عرض فيها البحور المهملات ،مع إعطاء وزن كل بحر من هذه الأبحر السبع المهملة ،وفحوى القصيدة مايلي:

شَجانِي مُسْتطِيلٌ لَهُ نَفْسِي تَمِيلُ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُ

أنْفُسُ القومِ لِلْمُمْتَدِ تَمِيلُ فاعِلُنْ فَاعِلاَتُنْ فاعِلُنْ فاعِلاتُ

صَاحِ في مُتَوَفِرِ رَغِبَتْ رُواتُكَا فَاعِلاَتُكَ فَاعِلاَتُكَ فاعِلاتُكَا

حَبّذَا بَحْرٌ جَدِيدٌ مُستَسْهِلُ فَاعِلاتُنْ فَاعِلاتُنْ مُستَفْعِ لُ

غَرِيبٌ لاَ تُسامِيهِ المُهْمَلاَتُ مَفَاعِيلُنْ مفاعِيلُن فَاعِلاَتُ

فِي عَرُوضِ المُشَاكِلِ لاَحَ تَمِثِيلُ فَاعِ لاَتُنْ مَفَاعِيلُنْ مَفَاعِيلُ

هَاكَ مَا دَارَكُوا بَعْدُ يَا فَاضِلُ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُنْ فَاعِلُ

06_ أبيات في البحور المهملات ودوائرها[42] : وهي نظم في دوائر هذه البحور السبعة المُهملات، قال فيها : (رجز)

بَيْتَانِ قدْ تَضَمَنا مَا يَاتِي مِنْ أبْحُرٍ في الخَمْسِ مُهملاَتِ

فالمُستَطِيلُ بَعْدَهُ المُمْتدُ والمُتوفرُ الجدِيدُ يَبْدُو

ثُمّ الغَرِيبُ بعْدَهُ المُشَاكِلُ والمُتَدَرِكُ فَخُذْ يَا سَائِلُ

فَالأوّلاَنِ لَهُمَا المُخْتَلِفُ والمُتَوَفِّرُ لَـهُ المُؤْتَلِفُ

ومَا سِوى الأخِيرِ للمُجْتَلِبِ وهْوَ لَـهُ مُتّفِقٌ بِـهِ حُبِي

وخُصِصَتْ دائِرَةُ المُشْتَبِهِ بِأنْ خَلَتْ مِنْ مُهْمَلٍ فَانْتَبِهِ

والجدير بالذكر هنا ،أنه لا يستطيع أحد أن ينكر أن الخليل بن أحمد الفراهيدي هو مكتشف هذه البحور ، ولا حاجة إلى إعادة تلك الروايات التي تعجُّ بها الكتب والمصادر في نسبة علم العروض للخليل ، لأنها ليست موضوع الدراسة، ويمكن الاكتفاء بالقول إن الفراهيدي هو مكتشف بحور الشعر الخمسة عشر المعروفة[43] ، لكن تلميذه الأخفش[44] استدرك عليه بحراً سماه المتدارك[45]، وبذلك أصبح مجموع البحور ستة عشر بحراً جُمعت في قول أحدهم :(طويل)

طَويلٌ يَمُدُّ البَسطَ بالوَفرِ كَامِلٌ ويَهزِجُ في رَجْزٍ ويَرمِلُ مُسرِعاً

فَسَرِّحْ خَفِيفاً ضَارِعاً تَقتَضِبْ لَنا مِنَ اجْتُثَّ عَنْ قُرْبٍ لِتُدْرِكَ مَطْمَعاً

وهي البحور المعروفة والمتداولة منذ عهد الخليل إلى يومنا هذا ، لكن إذا مضينا إلى القول فإن ثمّةَ ملْحظاً ينبغي الإشارة إليه ، وهو أن محمد المزمري وبفضل عبقريته ونجاعته في هذا العلم تمكّن من إيجاد بحرٍ جديدٍ، سماه بحر المضطرب[46] ،ونظم عليه قصيدة في مدح النبي ﷺ من تسعٍ وثمانين بيتاً ، ومطلعها هو :

صَلِّ يا إِلَهِي ثُمَّ سَلِّمْ دَائِماً عَلَى خَيرِ الأَنَامِ

مَا دَعَاكَ أَوْ لَبَّاكَ مُحْرِمْ قَاصِداً إِلَى البَيتِ الحَرَامِ

أَحْمَدُ رَسُولُ اللهِ أَحْمَدْ سَيِّدُ الوَرَى طَهَ المُمَجَّدْ

وتفعيلات هذا البحر ، تظهر لنا من خلال تقطيع أحد أبيات القصيدة ،ولنختار على سبيل المثال لا الحصر ،البيت الأخير من القصيدة الذي يقول فيه :

يَا إِلَهنَا حَـــــمْداً وشُكْراً إِذْ هَدَيتَنا سِـــــــراً وَ جَهْرَا

/0 //0/ /0// 0/0/ 0 / / 0 / 0 /0 //0/ /0// 0/0/ 0 / / 0 / 0

فاعلن فعولن فاعـــلاتن فــــاعلن فعولن فاعلاتن

كانت تلك أهم إسهامات مدارس توات العتيقة في الدّرس العروضي بفضل ما قدّمه الشيخ المزمري ،كما نأمل كذلك بعد كل هذا أن تكون نهاية عملنا هذا بداية لأعمال أخرى تثري المكتبة الجزائرية ،ونلفت النظر بذلك إلى ضرورة الاهتمام بمصنفات علماء وشيوخ تلك المدارس العتيقة الحبيسة في مخازن دور الكتب والمخطوطات التواتية ،والتي أراها جديرة بالتحقيق والدراسة ،لأن ما بقي منها مخطوطاً أكثر وأضعاف ما طبع ونشر ،فلا بدّ أن تتكاثف الجهود لإخراج هذا التراث من الظلمات إلى النور ،خدمة للتراث اللغوي من جهة ،ومساهمة في كسر جدار الصمت المخيم على المخطوطات من جهة أخرى .

خاتمة : وفي ختام هذه الدراسة نخرج بعدة نتائج أهمها :

1/ إن المدارس العتيقة (الزوايا) كانت منتشرة في منطقة توات انتشار سكانها وعلمائها ، الذين حملوا راية العلم في سائر أقطارها تدريساً ،وتأليفاً في شتى العلوم والمعارف ، وإن دلَّ هذا فإنما يدل على حرص التواتيين وحبهم للعلم والقرآن الكريم .

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

2/ إن تلك الزوايا (المدارس العتيقة)التي غلب عليها الطابع الديني كانت تتخللها حركة لغوية بداخلها.

3/ شهدت منطقة توات نشاطاً خصباً وازدهاراً واسعاً في العلوم اللغوية عامة ، وفي علم العروض خاصة ؛ وذلك من لدن الشيخ محمد بن أبّ المزمّري ،الذي خلّف بصمات على سجل تاريخ المنطقة في ذلك المجال .

4/ عكف محمد بن أبّ المُزمّري كغيره من المشايخ التواتية المشهود لهم بالكفاءة في آداب اللغة العربية وأصول الدين.

5/ لقد تبحّر محمد بن أبّ في علم العروض وأتقنه إتقاناً ، الأمر الذي ساعده على تصنيف تلك المصنفات المذكورة.

6/ إن محمد بن أبّ المزمّري وبفضل عبقريته ونجاعته في علم العروض تمكّن من إيجاد بحرٍ جديدٍ، سماه بحر المضطرب ،ونظم عليه قصيدة في مدح النبي ﷺ من تسعٍ وثمانين بيتاً.

الهوامش

1 - توات في مشروع التوسع الفرنسي بالمغرب من حوالي 1850إلى 1902م ، أحمد العماري ، منشورات كلية الآداب بفاس ، المغرب ،ط1 ، 1988، ص11 .

2 - فورارة : نسبة إلى السبخة التي توجد في المنطقة تدعى بتيجورارين و منطقة فورارة تطلق على ضواحي تيميمون. يُنظر، توات والأزواد ، محمد الصالح حوتية ، دار الكتاب العربي ، الجزائر ، دط ، 2007 ، ج1 ، ص28 ،و توات في مشروع التوسع الفرنسي ، ص18 .

3 - تيديكلت : كلمة بربرية تعني كف اليد أو اليد المفتوحة ، و منطقة تيديكلت تقع مابين منطقة رقان وعين صالح. صفحات من تاريخ منطقة أولف ، عبد المجيد قدي ، أبحاث للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط2 ، 2007 ، ص18 .

4 - نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات ومن دفن فيها من الأولياء والصالحين والعلماء العالمين الثقات، ومعه حديث جابر ، ، أحمد الطاهري، طبعة حجرية ، ص04.

5 - الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات ، محمد باي بلعالم ، دار هومة ، دط، دت ، ج1 ، ص09 .

6 - أدرار : كلمة بربرية تعني الجبل . الصحراء الكبرى وشواطئها ، إسماعيل العربي ، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،دط ،1983 ، ص188 .

7 - تاريخ ابن خلدون ، المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، ابن خلدون ،تح : خليل شحادة ، مراجعة : سهيل زكار ، دار الفكر ، بيروت ، دط ، 2000، ج7 ، ص 76 .

8 - يُنظر ، المدارس العتيقة وإشعاعها الأدبي والعلمي بالمغرب ، المهدي بن محمد السعيدي ،منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المملكة المغربية ،ط1 ،2006 ، ص 07 وما بعدها .

9 - هو عقبة بن نافع الفهري ، من مواليد السنة الأولى قبل الهجرة ، وفي خلافة يزيد بن معاوية ولاّه سنة 62هعلى إفريقيا ، توفي رحمه الله بمدينة بسكرة الجزائرية . معجم مشاهير المغاربة ، أبوعمران الشيخ وآخرون ، جامعة الجزائر ، 1995م ، ص365- 366 .

10 - النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن التاسع الهجري إلى القرن الرابع عشر ، عبد الحميد بكري ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر ط2 ،2007م ،ص20 .

11 - تاريخ الجزائر الثقافي ، أبو القاسم سعد الله ، ط1 ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1998، ج3 ، ص 142 .

12 - النثر المنظوم شرح مقدمة ابن أجروم ، أحمد الطاهري ، مطبعة الواحات ، غرداية ، دت ، ص116.

13 - ينظر، توات والأزواد ، محمد الصالح حوتية ، دار الكتاب العربي ، الجزائر ، دط ، 2007م ، ج1 ،ص245 ،254 ،259 . و النبذة في تاريخ توات وأعلامها ، ص54 .و التاريخ الثقافي لإقليم توات من القرن 11ه إلى القرن 14ه ، الصديق حاج أحمد، مديرية الثقافة لولاية أدرار،ط1 ،2003م، ص48، و صفحات من تاريخ منطقة أولف ، عبد المجيد قدي ، أبحاث للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط2 ، 2007م ،ص216 ، و سلسلة النوات في أبرز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات ، مولاي التهامي غيتاوي ، المطبعة الحديثة ، دط، 2005م ، ص11 .

14 – النبذة في تاريخ توات وأعلامها ، ص55 .

15 – الكتاتيب القرآنية في الجزائر ، احمد الأزرق ، دار الغرب للنشر والتوزيع ن دط ، 2002 ، ص 27.

16 – أقربيش : هي بيت أو غرفة كبيرة تكون دائما بجنب المسجد يؤمها الصبيان (ذكور وإناث) لتعلم كتاب الله تعالى ومبادئ العلوم الفقهية والعربية .

17 – ينظر ، جوهرة المعاني في التعريف بعلماء الألف الثاني ، محمد بن عبد الكريم بن عبد الحق التمنطيطي، مخطوط بخزانة المطارفة ،أدرار ،ص30 ، ودرة الأقلام ،نقلاً عن قطف الزهرات من أخبار علماء توات ، محمد عبد العزيز سيدي عمر ، دار هومة ، الجزائر ، دط ، 2002م ، ص111 .

18 – مقدم العي المصروم شرح على نظم ابن أبّ لأجروم ، محمد بن بادي ، طبعة حجرية ،ص01 ..

191919 – ينظر ، النبذة في تاريخ توات وأعلامها ،ص108 ، وقطف الزهرات من أخبار علماء توات ، محمد عبد العزيز سيدي عمر ، دار هومة ، الجزائر ، دط ، 2002م ص111 ، ومحمد بن أبّ المزمّري حياته وآثاره ،ويليه مخطوط شرح روضة النسرين في مسائل التمرين ،تح ، أحمد أبا الصافي جعفري ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط03 ، 2008م ، ص41 ، وصفحات من تاريخ منطقة آولف ، ص81.

20 – هو ابن الشيخ المزمري ، وهو كذلك عالم نحوي وفقيه .

21 – رحلة إلى الديار التواتية لزيارة قبر الوالد ، ضيف الله بن محمد بن أبّ ، مخطوط بخزانة ابن الوليد وليد ، ص70 .

22 – محمد بن أب المزمري ، ص34 .

23 – ينظر ، قطف الزهرات من أخبار علماء توات ، ص111 ، والنبذة في تاريخ توات وأعلامها ، ص108 ، و قبيلة فلان في الماضي والحاضر ، محمد باي بلعالم ، دارهومة ، الجزائر دط ، دت ،ص297 ، ومحمد بن أبّ ، ص41 ، وصفحات من تاريخ منطقة أولف ، ص81 ، و الرحلة العلية إلى منطقة توات لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات ، محمد باي بلعالم ، دار هومة دط، دت ،ج1 ، ص89 ، و محاضرة حول التعريف بحياة الشيخ الإمام محمّد بن أبّ المزمّري ، محمد باي بلعالم ، مخطوط بخزانة الشيخ باي ، آولف ،ص02 ، والتاريخ الثقافي لإقليم توات من القرن 11هـ إلى القرن 14هـ ، الصديق حاج أحمد، مديرية الثقافة لولاية أدرار،ط1 ،2003م ، ص63.

24– هي مدينة تتوسط بين إقليمي تديكلت وقرارة ، ولذلك أطلق عليها توات الوسطى أو توات .

25 – نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات ، ص75 .

26 – ينظر،محمد بن أب المزمري ، ص41 ،42 ،43 ،وصفحات من تاريخ منطقة أولف،ص81 ،82 ،والرحلة العلية إلى منطقة توات ،ج1 ص89. وسلسلة النوات في أبرز شخصيات من علماء وصالحي إقليم توات ، ج1 ، ص106 .

27 – نسيم النفحات في ذكر جوانب من أخبار توات ، ص 75 .

28 – إقليم توات خلال القرنين الثامن عشر والتا سع عشر الميلاديين ، فرج محمود فرج ، أطروحة لنيل دكتوراه الدور الثالث في التاريخ ، جامعة الجزائر ،1977م ، ص 86 .

29 – يُنظر : قطف الزهرات من أخبار علماء توات ، ص 117 ، ومحمد بن أبّ المزمري ، ص 43 .

30 – المقدمة ، ابن خلدون ،نسخة محققة لونان بإخراج جديد، دار الفكر ، بيروت ،دط ، 2004م ، ص551 ،552 .

31 – يُنظر : قطف الزهرات من أخبار علماء توات ، ص 116– 117 ، ومحمد بن أبّ المزمري ، ص 43.

32 – الرحلة العلية إلى منطقة توات ، ج1 ، ص 109– 110 .

33 – نيل المراد من لامية ابن المجراد ، محمد بن أب المزمري ، مخطوط بخزانة ابن الوليد ،(ص ب 73) ، أدرار ، ص 07 .

34 – نفسه ، ص 08 .

35 – مخطوط بخزانة ابن الوليد وليد ، أدرار .

36 – المصنفات اللغوية للأعلام الجزائرية عبر القرون ، مختار بوعناني ن دار هومة ،الجزائر ، دط ، 2001م ، ص81 .

37 – مخطوط بخزانة ابن الوليد وليد ، أدرار .

38 – الأبيات مخطوطة بخزانة ابن الوليد وليد ، أدرار ، وجاء في بداية هذه الأبيات : ولما وقف العلامة الفقيه النحوي المحقق الأديب النحرير ، سيدي عبد الواحد القدوسي على هذه الأبيات– أي قصيدة فك البحور– قال : لقد أَحْكَمَ ابْنُ أَبِّ فَكِّ دوائرا لِخَفْشَلَقٍ بَدتْ نُجوماً زواهِرا .

39 – مخطوطة بالخزانة السابقة .

40 – محمد بن أب المزمري ، ص63 .

41 – مخطوطة بخزانة ابن الوليد وليد ، أدرار .

42 – مخطوطة بخزانة ابن الوليد وليد .

43 – هذه البحور هي : الطويل – المديد – البسيط – الوافر – الكامل – الهزج – الرجز – الرمل – السريع – المنسرح – الخفيف – المضارع – المقتضب – المجتث – المتقارب.

44 – هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي مولى بني مجاشع ،يُكنى بأبي الحسن الأخفش وهو نحوي من نحاة البصرة،تتلمذ على سيبويه رغم كبر سِنه ،وكان معلما لوليد الكسائي ، وقرأ عليه كتاب سيبويه فوهبه سبعين ديناراً ، ألّف عدة كتب منها معاني القرآن ، المسائل الكبير ، توفي عام 215هـ أي 830م ، يُنظر ، طبقات النحويين واللغويين ، أبو بكر الزبيدي ،تح: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ،مصر ، ط2 ،1973، ص 72 وما بعدها ، و نزهة الألباء في طبقات الأدباء ،الأنباري ، تح : إبراهيم السامرائي ، مكتبة المنار ، الأردن ، ط3 ، 1985م ، ص 45 .

45 – يُنظر ، كتاب العروض ، الأخفش ، تح : سيد البحراوي ، مراجعة : محمود مكي ، فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، دط ، 1986 . ص 04 ، و علم العروض والقافية ، عبد العزيز عتيق ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، ط1 ، 2006، ص20 .

46 – ينظر ،محمد بن أب المزمري ، ص54 ، وصفحات من تاريخ منطقة أولف ،ص82 ،وقبيلة فلان ، ص 300 ، و قطف الزهرات من أخبار علماء توات ،ص115 ،ومحاضرة في التعريف بحياة المزمري ،20 ،وتوات والأزواد،ج1،ص278 ،والرحلة العلية إلى منطقة توات،ج1 ،ص95 ،وسلسلة النوات في أبرز علماء توات ،ج3 ، ص31 .

رسالتان فى النحو لأحمد بن محمد المقاطع (ت 1085 هـ)

الأولى: الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما) و الثانية: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية

دكتور: بشير السيد أحمد عجلان
أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية
كلية العلوم والآداب بالقريات (جامعة الجوف).
المملكة العربية السعودية

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/10/20	2019/12/09	2020/01/05

بسم الله الرحمن الرحيم

الملخص العربى: العنوان : رسالتان فى النحو لأحمد بن محمد المقاطع(ت 1085 هـ) الأولى الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما) والثانية الكلام على (كم) استفهامية وخبرية وقد اشتمل البحث على مقدمة بها الأسباب التى دفعت للدراسة ومبحثين أولهما :الدراسة (أحمد بن محمد المقاطع ورسالتاه) ، وفيه ثلاثة مطالب: **الأول**: دراسة شخصية لأحمد بن محمد المقاطع و **الثانى**: الكلام على لفظة (بين) و (بينا) و(بينما)، و **الثالث**: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية . واشتمل المبحثان الثانى والثالث على توثيق نسبة الرسالة إلى صاحبها وتوثيق عنوان الرسالة. أما **المبحث الثانى: التحقيق ويشتمل على** رسالتين: **الأولى: الكلام على (بين) و(بينا) و(بينما)، والثانية: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية** .وقد اشتمل كل منهما على وصف نسخة المخطوط و نماذج من صور المخطوط و منهج التحقيق والنص المحقق. وأخيرًا ذيلت الرسالتين بالفهارس.

Abstract: Title: Two topics in grammar to Ahmed bin Mohammed Al-Muqata'a (die 1085 Hijri) The first talk about (between) , (Pena) and (while) and the second talk about (kam) questionable and experimental The research included an introduction by the reasons that prompted the study The first part is the study (Ahmed bin Mohammed Al-Muqata'a and his topics), which includes three title: the first: a personal study of Ahmed bin Mohammed Al-Muqata'a and the second: talk about (between) , (Pena) and (while) and the third: the speech on (kam) questionable and experimental and included The second and third section talk about documenting the descent of the topics to its owner and documenting the title of the topics. The second section: the investigation and includes two topics: the first: talk about (between) , (Pena) and (while) and the second: talk about (kam) questionable and experimental and each included a description of the manuscript copy and template of the manuscript images and the method of investigation and the investigated text . Finally, the two topics were appended with references.

مقدمـــة

حمدا لله ، وصلاة وسلاما على رسول الله، وعلى آله وصحبه وتابعيه، وبعد:

فإن الاشتغال بالعلم من علامة السعادة ولاسيما علم موصل إلى الله، ويقرب من رضاه، وإن من أفضل العلوم شرفا، وأعلاها قدرا، وأجلها نفعًا، علوم اللغة العربية، إذ بها يُعْرَفُ مقاصدُ الشرع ويتوصل إلى أحكامه، وعلم النحو من أعظم علوم العربية أصالةً ,وأوسعها مادةً, وأغزرها تراثًا؛ فبه تسلم لغة الكتاب والسنة من عادية اللحن وهما موئل الدين وذخيرة المسلمين، وبه يستبين سبيل العلوم على تنوع مقاصدها وتفاوت ثمارها. ولم يكد ينشأ هذا العلم حتى أخذ ينمو ويتزايد، وتتشعب فيه الآراء، وتختلف المذاهب، وتعقد له المناظرات فى الكوفة والبصرة وبغداد، وفى مصر والقيروان وبلاد الأندلس، وغيرها من العواصم العربية، ووضعت فيه الكتب والمصنفات. وقد تواصلت جهود النحويين، وتتابعت إبداعاتهم فى سبيل خدمة هذا العلم حتى صار النحو من صروح العربية الخالدة. وإنَّ فى التراث النحوى الخالد نفائس لم يكشف عنها , وقد وعت من الكنوز ما يثرى , وينير من غبش الطريق. لذلك لما عثرت على هاتين المخطوطتين تنتظران رؤية النور عقدت العزم على الإسهام فى نفض الغبار عنهما, فقدمت على تحقيقهما؛ لتكونا فى أيدى الباحثين والدارسين للإفادة منهما.

وأضيف إلى ذلك أسبابًا أخرى دفعتنى إلى تحقيق هاتين المخطوطتين ومنها:

1- أن فيها إظهاراً ووقوفًا على ثروة مؤلفها العلمية.

2- الوقوف على صورة منهج الشرح والتأليف خلال القرن الحادى عشر الهجرى، وإزاحة الستار عن واحد من أعلام هذا الفن.

3- أنى رغبت فى هذه الدراسة آملًا أن أضيف جديدًا إلى المكتبة العربية، وذلك من خلال التراث العربى الذى خلفه لنا أولئك الأفذاذ الأفاضل.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة ومبحثين تقفوهما الفهارس العامة.

المقدمة: وقد اشتملت على الأسباب التى دفعتنى لدراسة هذا البحث، والمنهج الذى سرت عليه فى التحقيق.

المبحث الأول: الدراسة (أحمد بن محمد المقاطع ورسالتاه) وفيه ثلاثة مطالب: **الأول:** أحمد بن محمد المقاطع: (دراسة شخصية). و**الثانى:** الكلام على لفظة (بين) و (بينا) و(بينما) **و الثالث:** الكلام على (كم) استفهامية وخبرية واشتملا على : توثيق نسبة الرسالة إلى صاحبها و توثيق عنوان الرسالة.

المبحث الثانى: التحقيق ويشتمل على رسالتين:

الأولى: الكلام على (بين) و(بينا) و(بينما) و الثانية: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية وقد اشتملا على :

1- وصف نسخة المخطوط.
2- نماذج من صور المخطوط.
3- منهج التحقيق.
4- النص المحقق.

خطة البحث ومنهجه:

1. اعتمد المؤلف على ذكر الشواهد القرآنية الكريمة .
2. الأبيات الشعرية التى تتصل بالقضية النحوية .

كما نظم أبياتا فى معانى (بين) فقال:

أبـــدت لنـــا بَـــيْنٌ [بـــدا] مُرَكّبـــاً ∴ بعـــداً، فراقـــاً، وســـطاً، مركبـــه

لكـــنّ تُبْنَـــى بَـــيْنَ بَـــيْنَ رُكِّبَـــا ∴ فتحـــاً كـــذا وفـــى ســـواها معربـــه

وهـــى ظـــرف لزمـــان قـــد أتـــى ∴ منصـــوبة معنـــى إذ منتخبـــه

كـــذا تقـــول بائنـــهْ أى هـــاجرهْ ∴ بـــان بيانـــاً واضـــحاً فاكتســـبه[8]

وفاته:

لم يحدد من ترجم لصاحبنا سنة وفاته، والذى ذكره صاحب معجم المؤلفين أنه كان حيًا سنة 1085هـ[9].

المطلب الثانى

الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما) ويشمل:

1- توثيق نسبة الرسالة إلى صاحبها.

إن نسبة هذه الرسالة إلى أحمد بن محمد المقاطع لا يرقى إليها أدنى شك وذلك لما يأتى:

- أنه جاء على غلاف النسخة اسم الرسالة منسوبة إليه(10)
- أنه صرح هو فى نهايتها بقوله:

(وقد لخصه العبد الفقير إليه سبحانه أحمد بن محمد المقاطع بديوان الرزق [11] سابقًا فى أواسط شهر شوال من شهور سنه أربعة وثمانين وألف من هجرة من له العزة والشرف[12])

- وردت هذه الرسالة منسوبة إليه عند عمر رضا كحالة. قال:

(أحمد بن محمد خطاط ، نحوى، شاعر، من آثاره: (رسالة على بين وبينا وبينما) [13] وبناءً على ما تقدم فنسبة الرسالة إلى المؤلف مقطوع بها.

2- توثيق عنوان الرسالة.

عنوان هذه الرسالة هو (الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما)) وهو ما وجد على نسخة الأصل. كما أورد صاحب معجم المؤلفين هذه الرسالة ضمن مؤلفات المؤلف باسم (رسالة على بين وبينا وبينما) (14)

ومن خلال ما تقدم قد نطمئن إلى أن اسم الرسالة (الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما)).

المطلب الثالث

الكلام على (كم) استفهامية وخبرية

1- توثيق نسبة الرسالة إلى صاحبها.

إن نسبة هذه الرسالة إلى أحمد بن محمد المقاطع لا يرقى إليها أدنى شك وذلك لما يأتي:

- أنه جاء على صفحة الغلاف اسم الرسالة منسوبة إليه(15)
- أنه صرح هو في نهايتها بقوله:

(لخصه العبد الفقير إليه سبحانه أحمد بن محمد المقاطع بديوان الرزق سابقًا في آواخر شهر رمضان المعظم قدره سنة خمس وثمانين وألف(16))

- وردت هذه الرسالة منسوبًا إليه عند عمر رضا كحالة قال:

(أحمد بن محمد خطاط، نحوي، شاعر، من آثاره: (إعراب كم الاستفهامية والخبرية فرغ من تأليفها 1085) (17)
وبناءً على ما تقدم فنسبة الرسالة إلى المؤلف مقطوع بها.

2- توثيق عنوان الرسالة:

عنوان هذه الرسالة هو (الكلام على (كم) استفهامية وخبرية) وهو ما وجد على نسخة الأصل . كما أورد صاحب معجم المؤلفين هذه الرسالة ضمن مؤلفات المؤلف باسم: (إعراب (كم) الاستفهامية والخبرية) (18)

كما جاء في بدايتها ما يشير إلى عنوانها، ونص العبارة:

(أما بعد فإني طالعت المرادي وشروح الألفية وجمل الزجاجي وشرحه ، واختصرت من ذلك مبحثًا في إعراب (كم) استفهامية وخبرية) (19)

ومن خلال ما تقدم نستطيع الجزم بأن اسم الرسالة (الكلام على (كم) استفهامية وخبرية)

المبحث الثاني: التحقيق

وقد اشتمل على رسالتين: * الرسالة الأولى: الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما)

***الرسالة الثانية: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية**

الرسالة الأولى: الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما) وقد اشتملت على ما يأتى:

1- **وصف نسخة**
2- **المخطوط**
3- **نماذج من صور المخطوط**

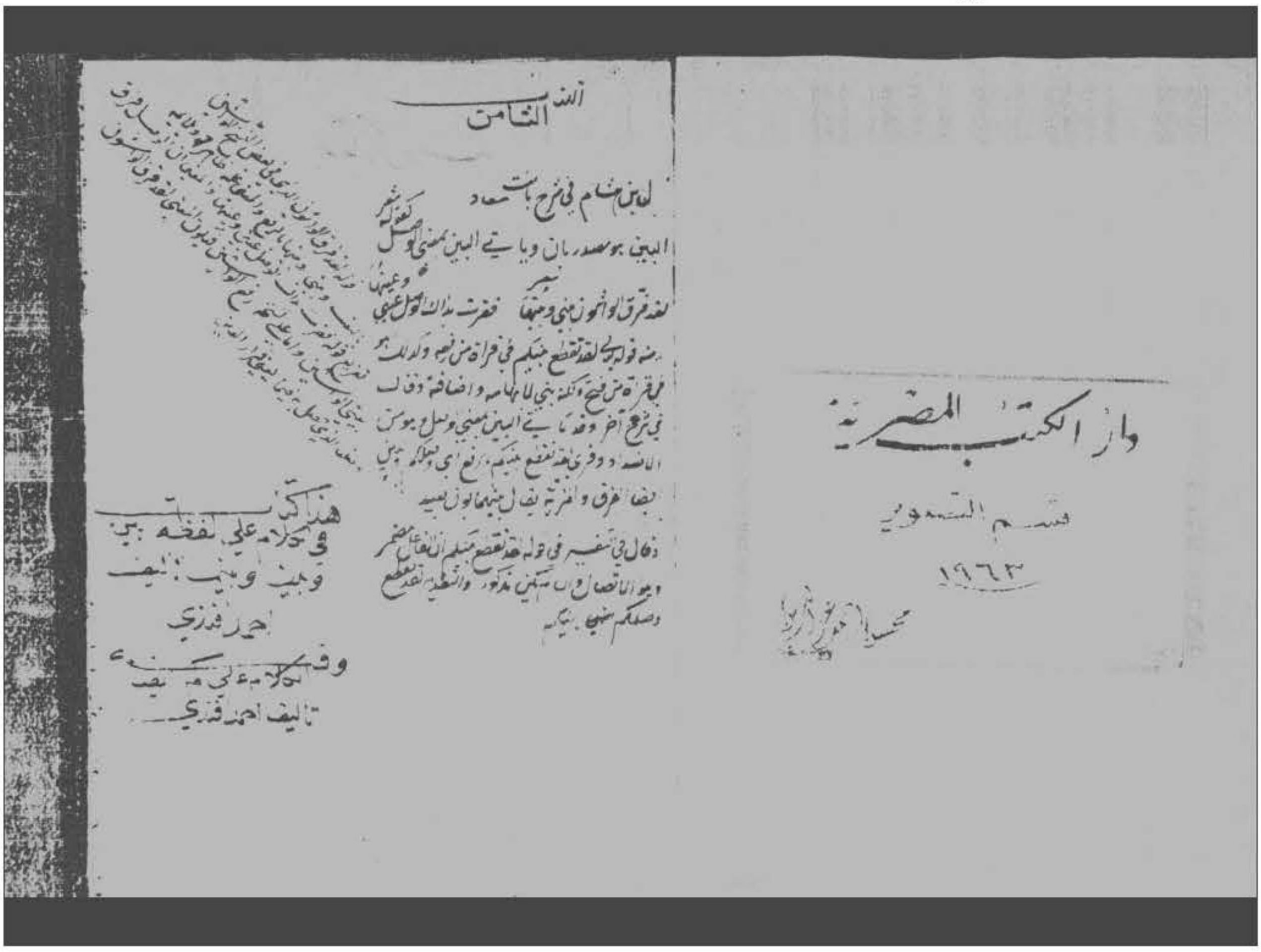
1- وصف نسخة المخطوط.

اعتمدتُ فى تحقيقى لهذه الرسالة على نسخة واحدة تقع ضمن مجموع بدار الكتب المصرية برقم (1834/نحو) ميكروفيلم رقم 1897.

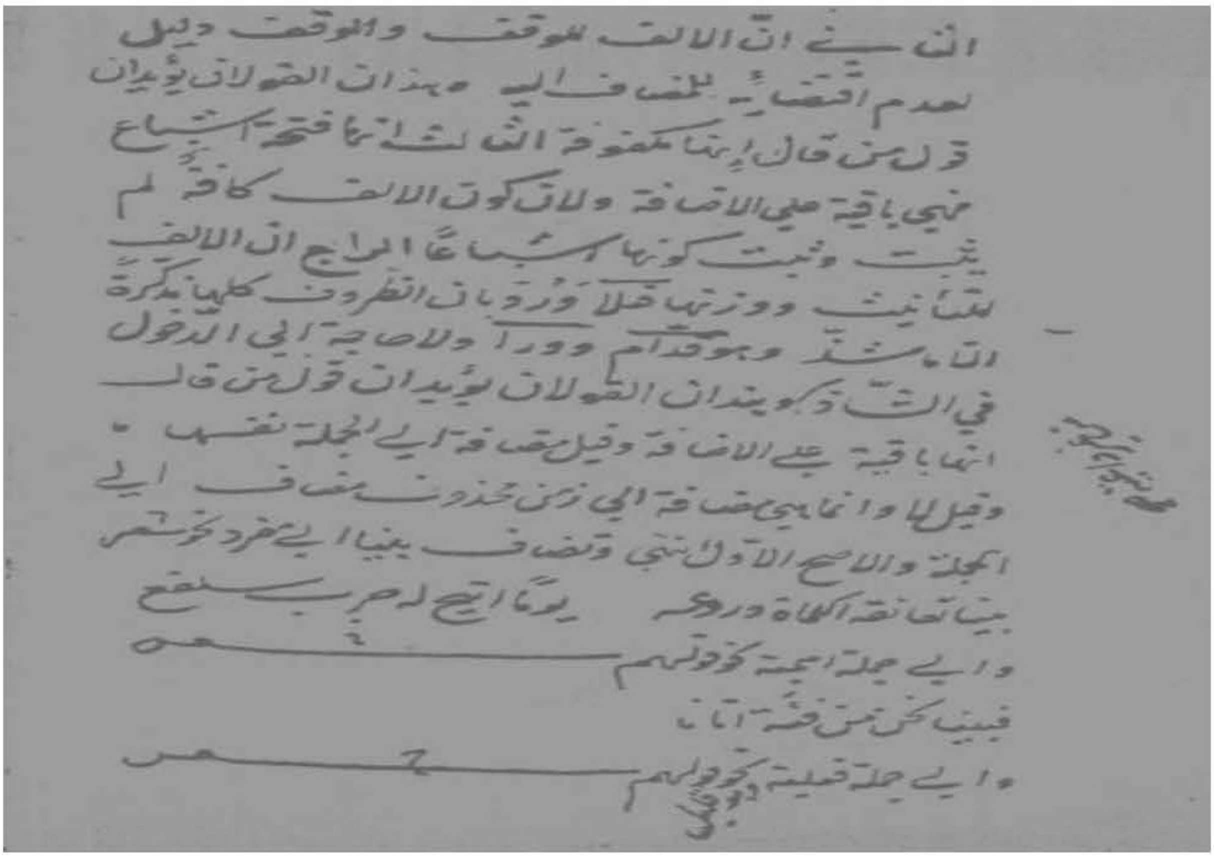
- جاء على غلاف هذه النسخة (هذا كتاب فى الكلام على لفظة بين وبينا وبينما)
- خطها فارسيٌ واضح جميل ليس بها أثر رطوبة، كما لا يوجد فيها كشط أو سقط لبعض الكلمات وهذا كله رشحهُ ليعتمد نسخة وحيدة في العمل.
- ناسخها – كما جاء فى الصفحة الأخيرة – هو المؤلف.
- عدد أوراقها خمس ورقات، والورقة ذات وجهين باستثناء الورقة الأولى والورقة الأخيرة فكل منهما وجه واحد.
- عدد أسطر الوجه من الورقة 13 سطرًا فى بعض الأوراق و 14 سطرًا فى بعضها الآخر.
- عدد كلمات السطر الواحد تسع كلمات تقريبا.
- إهمال التشكيل إلا فى قليل من الكلمات.

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

2- نمـــــــاذج مـــــــن صـــــــور المخطـــــــوط:



(صورة الغلاف)



(الوجه الأول من الورقة الرابعة)

1- **منهج التحقيق:** الغرض من تحقيق النصوص هو إظهارها سليمة صحيحة كما أرادها مؤلفها، وهذا الغرض يتطلب قدراً واسعاً من الدقة والجهد والأمانة العلمية، وقد حاولت الالتزام – لدى إخراج هذه الرسالة – بقواعد وأصول التحقيق التى وُضِعت وأقرت فى هذا المضمار، ومنها أنى :

- قرأت النص قراءة متأنية للوقوف على أبعاده وتحديدها وسبر أغوارها.
- كتبت النص بعد ذلك وفقا لقواعد الإملاء الحديثة مقوما ما فيه من أخطاء وتصحيف وتحريف مع الإشارة إلى ذلك:
- عُنيت بضبط الكلمات التى تحتاج إلى ضبط، وشرحت الكلمات التى تحتاج إلى شرح من معاجم اللغة.
- خرجت الآيات القرآنية الواردة فى النص مبينًا رقم الآية واسم السورة.
- خرجت الأحاديث النبوية الشريفة من كتب الحديث.
- خرجت الأبيات الشعرية من مظانها.
- خرجت آراء العلماء من كتبهم مع دراسة تلك الآراء ومناقشتها بالترجيح أو التضعيف.
- ترجمت للأعلام التى ورد ذكرها فى الكتاب
- اكتفيت بذكر بيانات الكتب التى استعنت بها فى فهرس المصادر والمراجع عن إيرادها فى التعليق؛ اختصارًا.
- صنعت فهارس فنية للكتاب.

الرسالة الثانية: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية : وقد اشتملت على ما يلى:

1- **وصف نسخة المخطوط.**
2- **نماذج من صور المخطوط.**

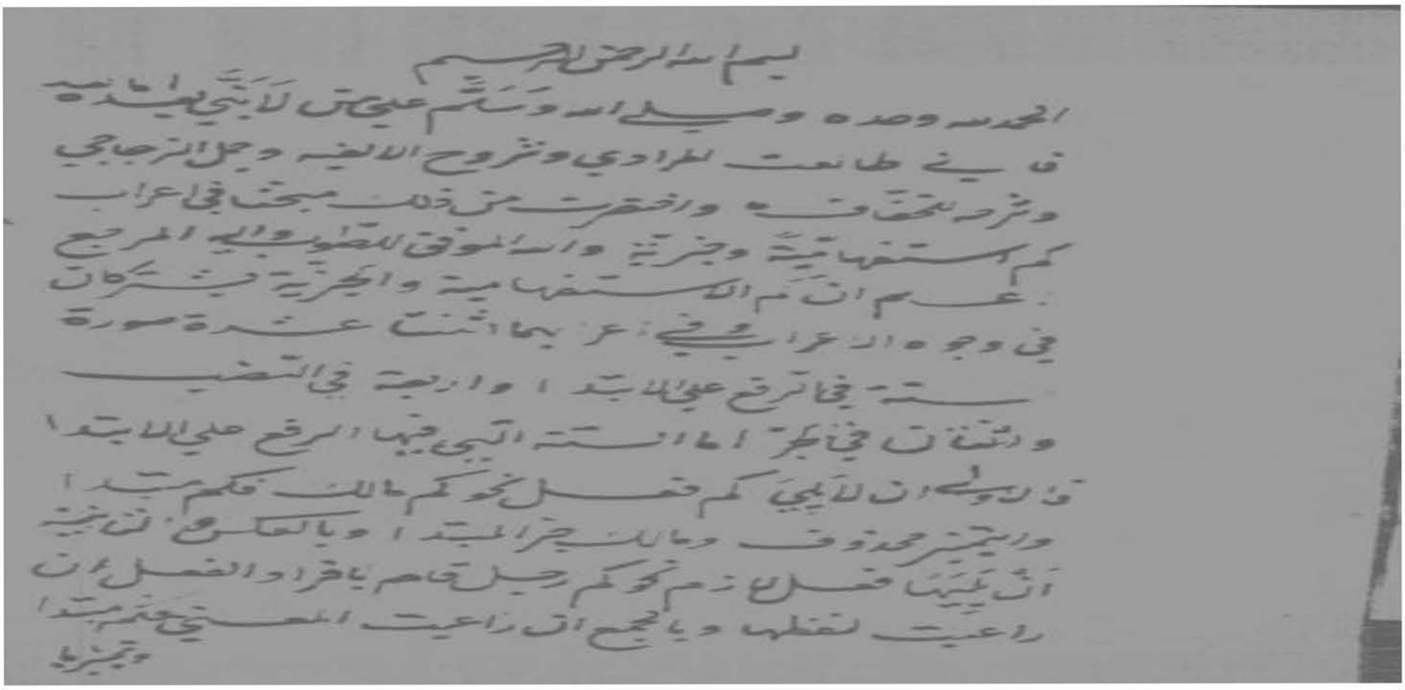
1- وصف نسخة المخطوط:

اعتمدت فى تحقيقى لهذه الرسالةعلى نسخة واحدة تقع ضمن مجموع بدار الكتب المصرية برقم (1834/نحو) ميكروفيلم رقم 1897.

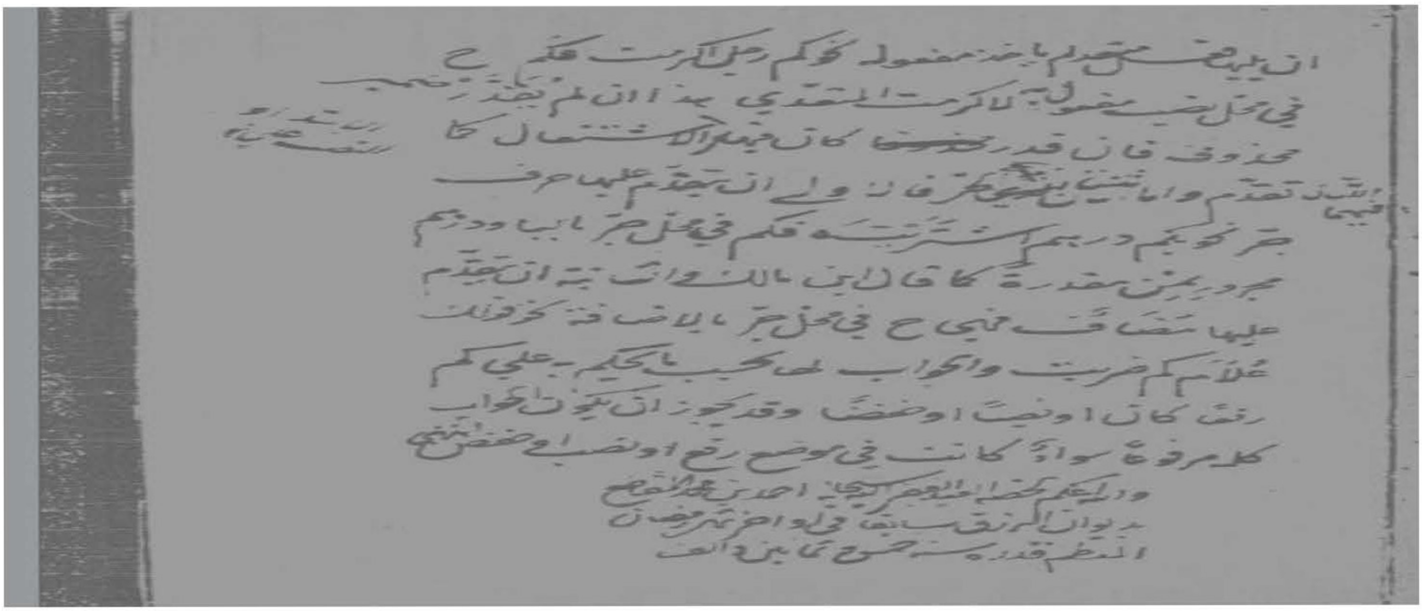
- خطها فارسيٍّ واضح جميل ليس بها أثر رطوبة، كما لا يوجد فيها كشط أو سقط لبعض الكلمات وهذا كله رشحه ليعتمد نسخة وحيدة أثناء العمل.
- ناسخها – كما جاء فى الصفحة الأخيرة– هو المؤلف.
- عدد أوراقها ثلاث ورقات، والورقة ذات وجهين باستثناء الورقة الأولى فهى وجه واحد.
- عدد أسطر الوجه من الورقة 12 سطرًا فى بعض الأوراق و 13 سطرًا فى بعضها الآخر.
- عدد كلمات السطر الواحد تسع كلمات تقريبا.
- إهمال التشكيل إلا فى قليل من الكلمات.
- اتباع الرسم القديم فى الغالب الأعم، فمثلا (مبتدأ) تكتب (مبتدا) و (جاءنى) تكتب (جأنى) و(الياء) تكتب (اليأ) و (حينئذ) تكتب (ح) [20].

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

2- نماذج من صور المخطوط



(الوجه الأول من الورقة الأولى)



(الوجه الثانى من الورقة الأخيرة)

الرسالة الأولى: الكلام على لفظة (بين) و(بينا) و(بينما)

بسم الله الرحمن الرحيم

[بين]

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فلما رأيت لفظة (بين) متداولة بين الأنام، وكثيرة الورود فى الكلام، فطالعت فى ذلك القاموس[21]، وشرح التسهيل[22]، وشرح الهمع[23]، واختصرت من ذلك هذه النبذة اليسيرة، والله الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب.

اعلم أن (بين) لها مَعَانٍ كثيرة[24] وأوضحها ستة:

الأول: اسم بمعنى وَسْط، تقول: جلس بين القوم، أى وَسْطهم.

ويقال: هذا بَيْنَ بَيْنَ : أى بَيْنَ الجَيِّد والرَّدِئ، اسمان جُعِلا[اسمًا] واحداً وركبا تركيبَ خمسة عشر[25] ومنه قول الشاعر شعر:

تَحْمِـــــــــــى حَقِيقَتَنَـــــــــا وَبَعْـــــــــــ ∴ ـــــضُ القَـــوْمِ يَسْــــقُط بَـــيْنَ بَيْنَـــا[26]

الأصل: بين هؤلاء وبين هؤلاء[27]:

الثانى : مصدر بمعنى الفراق[28]، [2/ب] يقال: بانوا بينا وبينونة أى فارقوا[29]، وقد قلت فى ذلك شعر:

كَـــــوَانى بَيْـــــنُكُمْ حَتــــــى كَـــــأنَّى ∴ تــــراب الجمــــر قـــد أضـــحى هبـــاء[30]

الثالث: بمعنى البُعْد، يقال: بين زيد وعمرو كما بين السماء والأرض[31].

الرابع: بمعنى الهجر، يقال: باينه: هاجره، وتبايناً: تهاجرًا[32].

الخامس: بمعنى الاتِّضَاح، يقال: بان بيانًا أى اتَّضَح[33].

السادس: تكون ظرف زمان بمعنى إذا[34]، ومنه الحديث الشريف "ساعةُ يَوْمِ الجُمُعَة بين خروج الإمام وانقضاء الصلاة"[35] وقد نظمت فى معانيها الستة أبياتًا فقلت:

أبـــدت لنـــا بَـــيْنٌ [بـــــدا] مُرَكَّبًـــا ∴ بعــــداً، فراقًـــــا، وســــطًا، مركبـــــه

لكـــنّ تُبْنَـــى بَـــيْنَ بَــيْنَ رَكِّبَـــا ∴ فتحًـــا كــــذا وفـــى ســـواها معربـــه

وهـــى ظـــرف لزمـــان قـــد أتــــى ∴ منصــــــوبة معنــــــى إذ منتخبـــــه

كـــــذا تقــــول بائنـــــــةُ أى هـــــاجرةُ ∴ بـــــان بيانًـــــا واضـــــحًا فاكتســــــبه[36]

ثم اعلم أن (بين) ملازمة للإضافة[37]، وهى ظرف [3/أ] متمكن، قيل: ظرف زمان[38]، وقيل: ظرف مكان[39]، قال العلامة الدمامينى[40]، فى شرح التسهيل: "(بين) كما تبين تستعمل فى الزمان والمكان"[41]، وقال الزّنجانى[42]: "بحسب ما تضاف إليه، أى إن أضيفت إلى زمان كانت ظرف زمان نحو: بين قيام زيد قام عمرو، أى بين زمان قيام زيد قام عمرو، وإن أضيفت إلى مكان كانت ظرف مكان نحو: جلست بين زيد وعمرو، أى جلست بين مكان جلوس زيد وعمرو[43]"

قال فى شرح الهمع[44]: "(بَيْنَ) تقع على أكثر من واحدٍ؛ لأنها وسط ولابد من اثنين فما فوقهما قال: قال أبو حيان[45]: أصل (بين) أن تكون ظرفا للمكان وتتخلّل بين شيئين أو ما فى تقدير شيئين أو أشياء" انتهى[46]، ويجب العطف على مجرورها بالواو؛ لأنه لا يتم الكلام إلا بالمعطوف عليه، فلا تقول: بين زيد وتسكت، بل تقول بين زيد وعمرو، ويعطف على مجرورها بالواو سواء كانت [3/ ب] مضافة لمفرد[47] أومتعدد[48]، فالمفرد نحو: بين زيد وعمرو، والمتعد نحو: بين الرجال وزيد، وتضاف إلى ضمير مفرد وجمع، فإن أضفتها إلى ضمير مفرد، وجب تكرار (بين) معطوفة بالواو، فللمتكلم نحو قولهم شعر:

بينى وبينك فى المحبة نسبة ∴ مخفيـــــة عـــن علـــم هـــذا العـــالم[49]

وللمخاطب : (بينك وبين زيد)، وللغائب: (بينه وبين القوم محبة)، وإن أضفتها لضمير جمع فلا تكرر (بين)، فإضافتها لضمير المتكلمين نحو: قسمت بيننا الأرزاق، وللمخاطبين نحو: (بينكم رجال صَوَّامُون)، ولضمير الغائب نحو: (بينهم رجل صالح).

تنبيـــــه [50](بين) هذه ظرف متمكن وتصّرفه

متوسط[51]، قال تعالى: (لقد تقطع بَيْنُكُمْ) [52]، بالرفع[53]، وقال تعالى: (مودة بينِكم) [54] بالجر[55]، انتهى.

[بَيْنَا]

فإذا لحق (بَيْنَ) (أَلفٌ) نحو: (بَيْنَا) قيل: باقية على الإضافة[56]، وقيل: مكفوفة والجملة بعدها مستأنفة لا محل لها من الإعراب[57]، وفى (الألف) أربعة أقوال:

الأول: أن أصل (بَيْنَا) (بَيْنَمَا) فهى محذوفة منها[58]. **[4/أ]**

الثانى: أن (الألف) للوقف، والوقف دليل لعدم اقتضائه للمضاف إليه[59]، وهذان القولان يؤيدان قول من قال: إنها مكفوفة[60].

الثالث: أنها فتحة إشباع، فهى باقية على الإضافة؛ ولأن كون (الألف) كافة لم يثبت، وثبت كونها إشباعًا[61].

الرابع: أن الألف للتأنيث، ووزنها (فَعْلَى)، وَرُدَّ بأن الظروف كلها مذكّرة إلاّ ما شذّ، وهو (قدّام) و (وراء) ، ولا حاجة إلى الدّخول فى

الشّاذ[62]، وهذان القولان يؤيدان قول من قال: إنها باقية على الإضافة[63]، وقيل: مضافة إلى الجملة نفسها[64]، وقيل: لا وإنما هى مضافة إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة[65]، والأصح الأول[66]. انتهى.

وتضاف (بينا) إلى مفرد[67] نحو: شعر:

بَيْنَا تُعانقِه الكُماةَ وَرَوْغِهِ ∴ يَوْماً أُتيح له جرئٌ سَلفعُ[68]

وإلى جملة اسمية[69] نحو قولهم : شعر

فَبَيْنَا نحنُ نرقُبُهُ أتانا ∴ [70]

وإلى جملة فعلية[71] نحو قولهم شعر **[4/ب]**

فَبَيْنَا نَسُوسُ النّاسَ والأَمْرُ أَمْرُنا ∴ إذاَ نَحْنُ فِيهِمْ سُوقَةٌ نَتَنَصفُ[72]

ومنع بعضهم إضافتها إلى الفعلية، وأول البيت على إضمار نحن[73].

(فائدة): تُليَتْ بيْنَا بكاف التّشبيه فى الشعر ضرورة[74].نحو قولهم.شعر:

بَيْنَا كذاك رأيتنى مُتَعقِّباً [75]

انتهى الكلام على (بينا).

[بَيْنَما]

وأما إذا ولى (بين) (ما) الحرفية نحو (بَيْنَمَا) ففيها ثلاثة أقوال:

الأول: أن (ما) كافة[76] و (بينما) لا تضاف، وإنما هى مكفوفة بما؛ لأن (ما) داخلة على الجملتين الاسمية والفعلية[77]، والجملة بعدها مستأنفة لا محل لها من الإعراب[78]، ويؤيد هذا كلام القاموس: أن (بَيْنَا) و (بَيْنَما) من حروف الابتداء[79] نحو قولهم: شعر:

اسْـــــتَقْدِرِ الله خَيْـــــرا وارْضَـــــيَنَّ بِـــــهِ ∴ فَبَيْنَمـــــا العُسْـــــرُ إذْ دَارَتْ مَيَاسِـــــيرُ[80]

الثانى: أن (ما) زائدة، و(بين) مضافة إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة نحو قولهم: شعر **[5/أ]**

بَيْنَمَـــــا نَحْـــــنُ بـــــالأَرَاك مَعـــــاً ∴ إذْ أَتَـــــى رَاكِـــــبٌ عَلَـــــى جَمَلِـــــهْ[81]

أى بين أوقاتِ نحنُ بالأراك كذا قاله المغنى [82] فالجملة فى محل جر بإضافة الزمن المحذوف[83].

الثالث: أن (ما) زائدة ، و (بين) مضافة إلى الجملة نفسها, فالجملة فى محل جر[84]، انتهى ما نلخصه والله سبحانه أعلم.

وقد لخصه العبد الفقير إليه سبحانه أحمد بن محمد المقاطع بديوان الرزق سابقا فى أواسط شهر شوال من شهور سنة أربعة وثمانين وألف من هجرة من له العزة والشرف.

الرسالة الثانية: الكلام على (كم) استفهامية وخبرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده وصلى الله وسلم على من لا نبى بعده، أما بعد

فإنى طالعت [شرح] [85] المرادي[86]، وشروح الألفية[87]، وجمل[88] الزجاجي[89]،وشرحه[90]

للخفاف[91]، واختصرت من ذلك مبحثا فى إعراب (كم) [92] استفهامية وخبرية، والله الموفق للصواب، وإليه المرجع.

اعلم أن (كم) الاستفهامية والخبرية تشتركان في وجوه الإعراب(93) وفي إعرابهما اثنتا عشرة صورة ستٌ في الرفع على الابتداء، وأربعة في النصب، واثنتان في الجر(94)، أَمَّا الستُّ التي فيها الرفع على الابتداء، **فالأولى:** أن لا يلي (كم) فعل نحو: كم مالك؟ فكم مبتدأ والتمييز محذوف ومالك خبر المبتدأ وبالعكس(95).

والثانية: أَنْ يَلِيَهَا فعل لازم نحو: كم رجلٍ قام بإفراد الفعل إن راعيت لفظها وبالجمع إن راعيت المعنى، **(فكم)** مبتدأ **[1/ب]** وتمييزه رجل، وجملة (قام) أو (قاموا) خبر المبتدأ، والرابط بينهما الضمير المستتر على الأول والبارز على الثاني(96).

والثالثة: أن يليها فِعْلٌ متعدٍّ رافِعٌ لضمير يَعُودُ عليها نحو: (كم رجلٍ جاءني) بإفراد الفعل مثل الأول أو بجمعه، **(فكم)** مبتدأ، والياء في الفعل مفعول به، والفاعل مستتر على الأول وبارز على الثاني، وهو العائد على المبتدأ، أي الرابط بين المبتدأ والخبر، والجملة خبر المبتدأ(97).

والرابعة: أن يليها فعل متعدّ رافع سببها نحو: كم رجلٍ جاءني أبوه، بإفراد المضاف إليه وجمعه، **(فكم)** مبتدأ، وجملة جاءني أبوه خبر المبتدأ، فأبوه سبب لكونه مضافا على ضمير (كم) (98) .

والخامسة: أن يليها فعل متعدّ أخذ مفعوله نحو: كم رجلٍ أكرمت غلامه، **(فكم)** مبتدأ وغلام مفعول به لأكرمت، والضمير في غلامه عائد على المبتدأ والجملة **[2/أ]**

خبره(99).

والسادسة: أن يليها فعل متعدّ ناصب لضميره نحو: كم رجلٍ أكرمته **(فكم)** مبتدأ والضمير في أكرمته مفعول به، والجملة خبر المبتدأ(100).

وأما الأربعة التي فيها النصب، فالأولى: أنه كما يجوز في أن يليها فعل متعد ناصب لضميره نحو: كم رجلٍ أكرمته الرفع على الابتداء يجوز فيها النصب على الاشتغال، فحينئذ تكون (كم) مفعولا بفعل محذوف مقدر بعدها لما لها من الصدارة مثل: كم رجلٍ أكرمت أكرمته(101).

والثانية: أن يليها مصدر، فهي كناية عنه [فتكون مفعولا مطلقا] نحو: كم ضربة ضربت، **(فكم)** في محل نصب لضربت(102).

والثالثة: أن يلي (كم) ظرف زمان أو مكان نحو: كم يوم صمت، وكم ميل سرت، **(فكم)** في محل نصب بصمت، وسرت والظرف تمييزه(103).**[2/ب]**

والرابعة: أن يليها فعل متعد لم يأخذ مفعوله نحو: كم رجلٍ أكرمت، (فكم) حينئذ فى محل نصب مفعول به لأكرمت المتعدى , هذا إن لم يقدر ضمير محذوف, فإن قدر ,كان فيها الاشتغال كما تقدم(104).

وأما الاثنتان اللتان فيهما الجر فالأولى: أن يتقدم عليها حرف جر نحو: بكم درهم اشتريته؟

(فكم) فى محل جر بالباء(105) ودرهم مجرور بمن مقدرة كما قال ابن مالك(106).

والثانية: أن يتقدم عليها مضاف، فهى حينئذ فى محل جر بالإضافة نحو قولك: غلام كم ضربت(107)، والجواب لها يجب [له] ما يحكم به على (كم) رفعاً كان أو نصبًا أو خفضًا، وقد يجوز أن يكون الجواب كله مرفوعاً سواء كانت فى موضع رفع أو نصب أو خفض(108)، انتهى والله أعلم.

لخصه العبد الفقير إليه سبحانه أحمد بن محمد المقاطع بديوان الرزق سابقاً فى أواخر شهر رمضان المعظم قدره سنة خمس وثمانين وألف.

الهوامش

(1) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(2) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(3) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(4) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(5) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(6) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(7) البيت من الوافر. ينظر الورقة الثانية من المخطوطة الأولى (بين وبينا وبينما).
(8) الأبيات من الرجز. ينظر الورقة الثانية من المخطوطة الأولى (بين وبينا وبينما).
(9) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(10) ينظر فى ذلك الصفحة الأولى من المخطوطة.
(11) يعنى: عمله.
(12) ينظر فى ذلك الصفحة الأخيرة من المخطوطة.
(13) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(14) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(15) ينظر فى ذلك الصفحة الأولى من المخطوطة.
(16) ينظر فى ذلك الصفحة الأخيرة من المخطوطة.
(17) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(18) ينظر معجم المؤلفين 2 : 58.
(19) ينظر الورقة الأولى من الخطوطة.

(20) ينظر قواعد تحقيق المخطوطات د : صلاح المنجدص 19-20 ، دار الكتاب الجديد، بيروت ، لبنان ، تحقيق النصوص ونشرها، عبدالسلام هارون ص 72 مكتبة الخانجي.

(21) القاموس المحيط، تأليف العلامة اللغوى مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادى المتوفى سنة 817 هـ.

(22) شرح التسهيل لابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله الطائى الجنانى الأندلسى المتوفى سنة 672 هـ.

(23) همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع، تأليف الامام جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى المتوفى سنة 911 هـ.

(24) ينظر لسان العرب (بين).

(25) ينظر لسان العرب (بين) ، والقاموس المحيط ص 1526 (باب النون فصل الباء)، وقال ابن يعيش فى شرح المفصل 4 : 117 "وقالوا وقع هذا الأمر (بَيْنَ بَيْنَ) فيبنونهما اسما واحدا ؛لأن الأصل: بين هذا وبين هذا, فلما سقطت الواو تخفيفا والنية نية العطف بنى لتضمنه معنى الحرف وهو فى موضع الحال أيضا إذ المراد بقولهم: وقع بين بين أى وسطا "وينظر توجيه اللمع ص 433, وشرح شذور الذهب لابن هشام ص 74-75 .

(26) البيت من مجزوء الكامل، وهو لعبيد بن الأبرص فى ديوانه ص 141 وسر صناعة الإعراب 1 : 49، واللمع ص 242، والشعر والشعراء: 1 : 374، وشرح المفصل لابن يعيش 4 : 117، وتوجيه اللمع ص 433 والمقاصد النحوية 1 : 491،ولسان العرب (بين)، وبلا نسبة فى شرح شذور الذهب ص 97 والهمع 2 : 151، والدرر اللوامع 3: 122.

اللغة: حقيقتنا: الحقيقة: ما يجب على الرجل أن يحميه، ويدافع عنه، ويبذل نفسه فى سبيل المحافظة عليه كالنفس والعرض والمال. ينظر لسان العرب (حقق).

الشاهد فيه: قوله: "بين بينا" حيث ركب الظرفين معاً، وجعلهما بمنزلة اسم واحد، فبناهما على فتح الجزءين؛ لكونه أراد بهما معاً الظرفية، ولو لم يرد ذلك لوجب عليه أن يعرفهما ويضيف الأول إلى الثانى.

(27) ينظر شرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 506، والهمع للسيوطى 2 : 151.

(28) ينظر أمالى ابن الشجرى 2: 591 .

(29) ينظر لسان العرب (بين)، والقاموس المحيط ص 1526 (باب النون فصل الباء)، وقال الدمامينى فى تعليق الفرائد 159:5 " التحقيق أن أصل (بين) أن يكون مصدرا , بمعنى الفراق فمعنى (جلست بينكما) : (جلست مكان فراقكما) ومعنى فعلت بين خروجك ودخولك, فعلت زمان فراق خروجك ودخولك فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه".

(30) البيت من بحر الوافر. والجَمْرُ: النار المتقدة، واحدته جمرة فإذا برد فهو فحم. ينظر لسان العرب (جمر).

(31) ينظر القاموس المحيط ص 1525 ، (باب النون فصل الباء)ولسان العرب (بين).

(32) ينظر القاموس المحيط ص 1526، (باب النون فصل الباء)ولسان العرب (بين).

(33) ينظرالقاموس المحيط ص 1526 (باب النون فصل الباء) ، ولسان العرب (بين).

(34) ينظرالقاموس المحيط ص 1525 (باب النون فصل الباء)، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد للدمامينى5 : 213-214.

(35)جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه بإسناده إلى أبى موسى الأشعرى قال: "قال لى عبد الله بن عمر: أسمعت أباك يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شأن ساعة الجمعة؟ قال: قلت: نعم سمعته يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "هى ما بين أن يجلس الإمام إلى أن تُقْضَى الصلاة" ينظر صحيح مسلم- كتاب الجمعة - باب فى الساعة التى فى يوم الجمعة 2 : 584 رقم 853، وسنن أبى داود- كتاب الصلاة باب فضل الجمعة 1 : 276 رقم 1049، والبيهقى فى السنن الكبرى 3 : 250 رقم 5795، والسنن الصغرى 1 :

371 رقم 633، وأبى نعيم الأصبهانى فى المسند المستخرج على صحيح مسلم 2: 443 رقم 1921، وأبى عوانة فى المسند 2 : 130 رقم 2551، والبغوى فى شرح السنة 4 : 209.

(36) الأبيات من بحر الرجز. ويأتى البين بمعنى الوصل، بان يبين بينا وبينونة وهو من الأضداد , وشاهد البين الوصل قول الشاعر:

لَقَدْ فَرَّقَ الواشِينَ بَيْنِى وَبَيْنُها ∴ فَقَــرَّتْ بِــذَاكَ الوَصْـلِ عَيْنِـى وَعَيْنُهَـا

وقال قيس بن ذريح :

لَعَمْرُكَ لَوْلا البَيْنُ لا يُقْطَعُ الهوى ∴ وَلَـوْلا الهَـوَى مَـا حَـنَّ لِلْبَـيْنِ آلِـفُ

فالبين هنا الوصل. ينظر لسان العرب (بين) وشرح قصيدة بانت سعاد ص 105, وتاج العروس (بين).

(37) ينظر شرح الكافية الشافية لابن مالك 2 : 935.

(38) قال أبو حيان فى التذييل والتكميل 7 : 303 "صرح بعض أصحابنا أنها ظرف زمان بمعنى (إذا) وينظر الارتشاف 3 : 1406. والهمع 2 : 148.

(39) مِمَّنْ قال بأن (بين) ظرف مكان هو أبو حيان حيث قال فى التذييل والتكميل 7 : 303 "أصل (بين) أن تكون ظرفا للمكان" وينظر الارتشاف 3 : 1405، والمساعد 1 : 503، والهمع 2 : 148.

(40) هو محمد بن أبى بكر بن عمر بن أبى بكر بن محمد المخزومى القرشى بدر الدين المعروف بابن الدمامينى، عالم بالشريعة وفنون الأدب صنف: تحفة الغريب، وشرح لمغنى اللبيب، وتعليق الفرائد فى شرح تسهيل الفوائد، وجواهر النحو فى العروض، وغير ذلك، توفى سنة 827هـ ينظر البغية 1 : 66، وهدية العارفين 6 : 185، والأعلام 6 : 57.

(41) ينظر تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد للدمامينى 5 : 159.

(42) هو عزالدين عبد الوهاب بن إبراهيم بن عبد الوهاب الزنجانى البغدادى الفقيه الأديب. صنف: المعرب عما فى الصحاح والمغرب فى اللغة، والهادى فى النحو، والتصريف، وشرحه، وفتح الفتاح فى شرح المراح، وغير ذلك، توفى سنة 660هـ ينظر البغية 2 : 122، وروضات الجنات ص 465، وكشف الظنون ص 1326، 1578، وإيضاح المكنون 2 : 517.

(43) ينظر الكافى شرح الهادى للزنجانى 2 : 486، رسالة دكتوراه تحقيق أ.د/محمود فجال بن يوسف كلية اللغة العربية بالقاهرة سنة 1398 هـ- 1978م.

(44) ينظر همع الهوامع للسيوطى 2 : 149 .

(45) هو محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان الإمام أثير الدين أبوحيان الأندلسى، نحوى عصره ولغويه ومفسره ومحدثه وأديبه، له من التصانيف البحر المحيط فى التفسير، والنهر مختصره، وله فى النحو اللمحة، والارتشاف، ومنهج السالك وغير ذلك توفى سنة745هـ ينظر بغية الوعاة للسيوطى1: 280-282.

(46) ينظر التذييل والتكميل فى شرح كتاب التسهيل لأبى حيان 7 : 303 تحقيق د/حسن هنداوى، والارتشاف 3 : 1405-1406.

(47) ينظر الكافى شرح الهادى للزنجانى 2 : 486 تحقيق أ.د/ محمود فجال بن يوسف رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية بالقاهرة.

(48) قال السيوطى فى الهمع 2 : 148 "ولا تضاف إلا إلى متعدد. ومتى أضيفت لمفرد وجب تكرارها معطوفة بالواو".

(49) البيت من بحر الكامل. وهو بلا نسبة فى تفسير روح البيان لإسماعيل حقى البروسوى 1 : 346، والرواية فيه.

بينـــــى وبينـــــك فـــــى المحبـــــة نســـــبة ∴ مســـــتورة عـــــن ســـــر هـــــذا العـــــالم

نحـــــن اللـــــذان تحاببـــــت أرواحنـــــا ∴ مـــــن قبـــــل خلـــــق الله طينـــــة آدم

(50)التنبيه مصدر (نبه) والنبه القيام والانتباه من النوم وقد نبهه وأنبهه من النوم فتنبه وانتبه، وانتبه من نومه استيقظ، والتنبيه مثله. ونبه الرجل بالضم شرف واشتهر، ينبه نباهه فهو ينبه، ونابه، وهو خلاف الخامل، ونبهته أنا: رفعته من الخمول. ونبهت للأمر ابنه له نبها: فطنت، وهو الأمر تناه ثم تنتبه له.... وما نبه له نباه، أى: ما فطن والاسم النبه.

وتنبه على الأمر: شعر به، وهذا الأمر منبهه على هذا، أى: مشعر به ومنبهه له، أى: مشعر بقدره ومعل له000

ونبهته على الشيئ وقفته عليه فتنبه هو عليه.... والنبه: الضالة توجد عن غفلة لا عن طلب يقال وجدت الضالة نبها من غير طلب، وأضللته نبها: لم تعلم متى ضل.... يقال: أضلوه نبها لا يدرون متى ضل حتى انتبهوا له.

إذا فالتنبيه ومادته فى اللغة له عدة معان وهى على نحو ما سبق الايقاظ، والقيام، والشرف، والشهرة والفطنة، ووجود الشئ عن غير طلب والوقوف عليه، إلى غير ذلك من المعانى اللغوية التى تتميز بها الألفاظ العربي.

ولذلك يقول الإسقاطى: التنبيه فى اللغة: التوقيف على الشئ والإيقاظ له. وعرفاً: عبارة عن عنوان بحث تدل عليه الأبحاث السابقة بطريق الأجمال بحيث لو لم يذكر لعلم منها بأدنى تأمل.

وقال الصبان: التنبيه لغة الإيقاظ. وهو فى الاصطلاح: جملة دالة على بحث يفهم إجمالاً من البحث السابق، قيل أو على بحث بديهى ينظر لسان العرب لابن منظور(نبه) 6: 4331–4332, ومختار الصحاح ص: 644 , وتنوير الحالك على منهج السالك لأحمد بن عمر الإسقاطى مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم630 , وحاشية الصبان على شرح الأشمونى 1: 10 وتنبيهات الاشمونى فى الجزء الأول من شرحه ص 13-14 رسالة ماجيستير , أ .د/أمين عبد الله سالم.

(51) ينظر الإرتشاف لأبى حيان 3 : 1443، وتعليق الفرائد للدمامينى 5 : 212.

(52) سورة الأنعام من الآية 94.

(53) قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم فى رواية أبى بكر، وابن عامر، وحمزة بالرفع. وقرأ نافع والكسائى، وروى حفص عن عاصم بالنصب أيضا. فالحجة لمن قرأ بالرفع أنه جعله اسما معناه (وصلكم) فرفعه؛ لأنه اسم ههنا لا ظرف، قال الشاعر:

كَأَنَّ رِمَاحَهُم أَشْطَانُ بِئْرٍ ∴ بَعِيدٍ بَيْنُ جَالَيْهَا شُطُون

قال أبوإسحاق الزجاج : " لقد تقطع بينكم " : الرفع أجود , ومعناه: لقد تقطع وصلكم"

والحجة لمن قرأ بالفتح: (أنه جعله ظرفاً)، ومعناه الفضاء بين الغايتين، ودليله قراءة عبد الله: (لقد تقطع ما بينكم). قال الفراء "وهو وجه الكلام" ينظر معانى القرآن للفراء 1 : 345، ومعانى القرآن وإعرابه للزجاج 2:273 والحجة فى القراءات السبع 1 : 145، والتيسير فى القراءات السبع 1 : 105، ومشكل إعراب القرآن 1 : 262، والتبيان فى إعراب القرآن للعكبرى 1 : 522، وأمالى ابن الشجرى 2:593 والإتقان فى علوم القرآن 1: 467، وإعراب القراءات السبع وعللها 1 : 164، والدر المصون للسمين 3 : 126 .

(54) سورة العنكبوت من الآية 25.

(55) هى قراءة حمزة وحفص عن عاصم (مودة بينكم) بالنصب والاضافة ينظر المبسوط ص 344، والكشف 2 : 178، والنشر 2 : 343، والإقناع 2 : 726، والإتحاف 2 : 348، والكشاف 3 : 45، والبحر المحيط 7 : 148.

(56) ينظر الإرتشاف 3 : 1406، والتذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 304، وشرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 487، والمساعد 1 : 504 وذكر السيوطى فى الهمع 2 : 149: أنه مذهب الجمهور.

(57) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف 3 : 1406، والمساعد 1 : 504، وشرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 487، والهمع 2 : 150.

(58) ينظر الارتشاف 3 : 1407، وشرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 486، وذكر فيه بأنه قول ضعيف. وقال ابن عقيل فى المساعد 1 : 503"وليست بينا محذوفة من بينما".

(59) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 487، والهمع 2 : 150.

(60) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 486، والهمع للسيوطى 2 : 150.

(61) مِمَّن يرى أن الألف إشباع هو ابن جنى. ينظر الخصائص 3 : 87، وينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف3 :1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 486، والمساعد 1 : 503، وتعليق الفرائد 5 : 159، وذكر السيوطى فى الهمع بأنه اختيار المغاربة. ينظر الهمع 2 : 150.

(62) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والمساعد 1 : 503، والهمع للسيوطى 2 : 150.

(63) ينظر المساعد 1 : 504 والهمع للسيوطى 2 : 149.

(64) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 304، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 487 والمساعد 1 : 504. والهمع للسيوطى 2 : 149.

(65) هذا مذهب ابن جنى وشيخه أبى على الفارسى، واختاره أبوالحسن بن الباذش. ينظر الإغفال 1 : 269– 274، والتنبيه على شرح مشكلات الحماسة ق 173، وقال أبو حيان: "وذهب ابن جنى، وشيخه أبو على إلى أن إضافتها إلى الجملة على تقدير حذف زمان مضاف إلى الجملة؛ لأن المضاف إلى الجمل ظرف الزمان دون ظرف المكان؛ ولأن (بين) تقع على أكثر من واحد؛ لأنها وسط، فلابد من اثنين فما فوقهما، وتقديره: بينا أوقات زيد قائم أقبل عمرو ، وهو اختيار أبى الحسن بن الباذش" ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 487، والمساعد 1 : 504، وتعليق الفرائد 5 : 161، والهمع للسيوطى 2 : 149.

(66) ينظر شرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 487.

(67) ينظر تعليق الفرائد للدمامينى 5 : 161، والهمع للسيوطى 2 : 150 واشترط فى المفرد أن يكون مصدراً؛ لأنه إن كان غير مصدر لا تضاف إليه وفاقا. وقال أبو حيان: "والسبب فى أن (بينا) لا يليها إلا الجملة، أو المفرد بشرط المصدرية أنها تستدعى جوابا، فلم يقع بعدها إلا ما يعطى معنى الفعل، وذلك الجملة، والمصدر من المفردات" ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 306، ويروى (تعنقه) بالرفع على الابتداء والخبر محذوف ينظر شرح التهسيل لابن مالك 2 : 210، والارتشاف 3 : 1407، وشرح التهسيل للمرادى ص 487 والمساعد 1 : 504 والقاموس المحيط ص 1526 (باب النون فصل الباء).

(68) البيت من الكامل، وهو لأبى ذؤيب الهذلى فى ديوان الهذليين ص 18 وسر صناعة الإعراب 1 : 25، 2 : 710، وشرح المفصل لابن يعيش 3 : 34، ولسان العرب (بين) والرواية فيه (تعنقه) والأشباه. والنظائر 2 : 48، وشرح شواهد المغنى 1 : 263، و 2 : 79، وخزانة الأدب 5 : 258، والدرر اللوامع 3: 120 وشرح أشعار الهذليين 1 : 37، وبلا نسبة فى الخصائص 3 : 122، ورصف المبانى ص 11، وشرح المفصل 4 : 99، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 210، وشرح الكافية للرضى 3 : 284، والارتشاف 3 : 1407 ومغنى اللبيب 1 : 370، وتعليق الفرائد 5: 161 ، والهمع 2 : 150 والراوية فيه (تعنُّقه).

اللغة : (تعنقه) ورد فى لسان العرب 10: 272 (عنق): وعانقه معانقةً وعناقا التزمه فأدنى عنقه من عنقه.

المعنى: أن هذا البطل الشجاع بينما كان يعانق الشجعان ويروغ عنهم، أى يلتحم بهم أحيانا ويبتعد أخرى، قدر له شجاع جسور ذو جرأة فأرداه قتيلا.

الشاهد فيه جواز إضافة (بينا) إلى مفرد مصدر.

(69) ينظر التذييل والتكميل 7 : 303، والإرتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى 486؛ والهمع 2 : 148.

(70) هذا صدر بيت من الوافر وعجزه: مُعَلِّقَ وَفْضةٍ وَزِنادَ راعِ.

ويروى "تطلبه" وهولنصيب فى ديوانه ص 104. وينسب لرجل من قيس عيلان فى الكتاب لسيبويه 1 : 171، وشرح شواهد المغنى 2 : 798، وبلا نسبة فى سر صناعة الإعراب 1 : 23، والصاحبى فى فقه اللغة ص 147، وشرح المفصل 4 : 97و 6 : 11، وشرح التهسيل لابن مالك 2 : 209 ورصف المبانى ص 11، ولسان العرب (بين) والجنى الدانى ص 176، والهمع 2 : 148.

اللغة : الوَفْضَةُ: خريطة يحمل فيها الراعى زاده. الزناد: ما تقتدح به النار.

الشاهد فيه: إضافة (بينا) إلى جملة اسمية. وفى البيت شاهد آخر وهو نصب "زناد" حملا على موضع "وفضة"؛ لأن معناه، يعلق وفضة وزناد راع.

(71) ينظر شرح التهسيل للمرادى ص 486، والهمع للسيوطى 2 : 149.

(72) البيت من الطويل، وهو لحرقة بنت النعمان فى الجنى الدانى ص 376 ، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقى ص 1203، ولسان العرب (نصف) و (سوق) و (بين) ، وشرح شواهد المغنى ص 723، وخزانة الأدب 7 : 59، والدرر اللوامع 3 : 119، وبلا نسبة فى مغنى اللبيب 1 : 597، وشرح الدمامينى على مغنى اللبيب 2: 223، والهمع 2 : 149.

اللغة: نسوس الناس : نتولى أمرهم. أنصف: عدل فى الأمر، وعدل بين الناس.

الشاهد فيه: إضافة (بينا) إلى جملة فعلية.

(73) قال السيوطى فى الهمع 2 : 149 "ومنع بعضهم إضافتها إلى الفعلية، وقال: لا تضاف إلا إلى الاسمية، وأول البيت ونحوه على إضمار نحن" وينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 303- 304، وشرح التسهيل للمرادى ص 486- 487، وتعليق الفرائد 5 : 161.

(74) ينظر الارتشاف لأبى حيان 3 : 1407- 1408، والهمع 2 : 151.

(75) هذا صدر بيت من الكامل وعجزه:

بالخزّ فوق جُلالةٍ سرادحِ

وهو لابن ميادة فى ديوانه ص 99، والحماسة البصرية 2 : 110، والدرر اللوامع 3 : 121، والأغانى 2 : 248، وبلا نسبة فى الارتشاف 3 : 1408، وروايته فيه (رأيتنى متلفعا)، والهمع 2 : 151 وفيه:(متعصبا), وخزانة الأدب 7 : 73.

اللغة: جُلالة: يقال: ناقة جلالة، أى ضخمة. السرادح: السرادحة: الناقة الطويلة، وقيل: الكثيرة اللحم.

الشاهد فيه قوله: "بينا كذاك" حيث تليت "بينا" بكاف التشبيه.ومنهم من قدر " أنا " بعد "بينا".

(76) ينظر تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد للدمامينى 5 : 161.

(77) واختلف النحويون فى إضافة (بينما) إلى المفرد مثل: بينا قيام زيد قام عمرو فذهب بعضهم إلى أنها من قبيل ما تليه الجملة تارة والمفرد أخرى، فأجازوا بينما قيام زيد قام عمرو.

وجعلها بعضهم من قبيل مالا يليه إلا الجملة على الاستئناف وهو الصحيح ذكر ذلك أبو حيان: فقال: والصحيح أنه لا يجوز (أى إضافة بينما إلى المفرد مثل بينا)؛ لأنه لم يسمع، ولا يسوغ قياس بينما على بينا" ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 306، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 487، والهمع 2 : 150.

(78) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 487، ومغنى اللبيب لابن هشام 1 : 596 ، والمساعد 1 : 504، وشرح الدمامينى على مغنى اللبيب 2 : 222، وتعليق الفرائد 5 : 161، والهمع للسيوطى. 1 : 150

(79) ينظر القاموس المحيط ص 1526 (باب النون فصل الباء).

(80) البيت من البسيط، وهو لحريث بن جبلة أو لعثير بن لبيد فى لسان العرب 4 : 293،/ وشرح شواهد المغنى 1 : 244، والدرر اللوامع 3 : 100، و 118. وبلا نسبة فى الكتاب لسيبويه 3 : 528، وسر صناعة الإعراب 1 : 255، واللمع ص 274، ومجالس ثعلب 1 : 265 والكافى شرح الهادى للزنجانى 2 : 487 وشرح التهسيل لابن مالك 2 : 209 ، ودرة الغواص ص 73، والهمع 2 : 130، و 149، وجواهر الأدب ص 294، وخزانة الأدب 7 : 60.

اللغة: استقدر الله خيراً: أى سله أن يقدر لك الخير. مياسير: جمع ميسور بمعنى اليسر بدليل مقابلته بالعسر.

الشاهد فيه قوله: "فبينما العسر إذ دارت مياسير" حيث لحقت (بين) (ما) فلزمت إضافتها إلى الجمل, وقيل: الجملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب على الراجح.

(81) البيت من الخفيف، وهو لجميل بثينة فى ديوانه ص 188، وشرح شواهد المغنى 1 : 366، و 2 : 722، والمقاصد النحوية 3 : 339، وبلا نسبة فى شرح التسهيل لابن مالك 2 : 209 ومغنى اللبيب 2 : 223، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقى ص 1784، وخزانة الأدب 7 : 63و 73.

اللغة : الأراك: واد قرب جبل الهذيل.

المعنى: فوجئنا، بينما كنا بوادى الأراك بقدوم رجل على جمله إلينا.

الشاهد فيه قوله: "بينما نحن بالأراك معا" حيث أتت (بين) مضافة إلى زمن محذوف مضاف إلى الجملة، أى بين أوقاتِ نحنُ بالأراك.

(82) ينظر مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام 1 : 597، وشرح الدمامينى على مغنى اللبيب 2 : 223.

(83) ينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 305، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى ص 487، والمساعد 1 : 504، والهمع 2 : 149.

(84) قال ابن هشام فى مغنى اللبيب 1 : 597 "وقيل : (ما) زائدة و (بين) مضافة إلى الجملة" وينظر التذييل والتكميل لأبى حيان 7 : 304، والارتشاف 3 : 1406، وشرح التسهيل للمرادى القسم النحوى ص 487، والمساعد 1 : 504، وشرح الدمامينى على مغنى اللبيب 2 : 223، والهمع 2 : 149.

(85) زيادة يقتضيها السياق. وشرح المرادى هو: كتاب توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادى المعروف بابن أم قاسم المتوفى عام 749هـ وهو محقق من د/ عبد الرحمن سليمان . ومطبوع متداول.

(86) هو بدر الدين الحسن بن قاسم بن عبدالله بن على المرادى المغربى ثم المصرى المالكى النحوى اللغوى، يعرف بابن أم قاسم، صنف الجنى الدانى فى حروف المعانى، وشرح الاستعاذة والبسملة، وغير ذلك، توفى سنة749هـ ينظر هدية العارفين1: 286 .

(87) منها شرح ألفية ابن مالك بين ابن طولون والفارضى دراسة مقارنة ، رسالة دكتوراة فى كلية اللغة العربية بالقاهرة وشرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ومنهج السالك فى الكلام على ألفية ابن مالك لأبى حيان الأندلسى، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام الأنصارى، وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، وشرح المكودى على ألفية ابن مالك، والتصريح بمضمون التوضيح للشيخ خالد الأزهرى، والبهجة المرضية للسيوطى، وشرح الأشمونى على ألفية ابن مالك، وشرح ابن طولون على ألفية ابن مالك، وغيرها.

(88) هو كتاب الجمل فى النحو، صنفه أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجى المتوفى سنة 340 هـ وهو محقق من د/ على توفيق الحمد . ومطبوع متداول. .

(89) هو عبدالرحمن بن إسحاق أبو القاسم الزجاجى صاحب الجمل. صنف الجمل فى النحو بمكة،والإيضاح، والكافى، وكلاهما فى النحو، واللامات، والمخترع فى القوافى، وغير ذلك توفى بطبرية سنة339هـ ينظر البغية 2: 77..

(90) هو المنتخب الأكمل على كتاب الجمل لمحمد بن أحمد بن عبد الله الأنصارى الإشبيلى الشهير بالخفاف وظهر فى صورة رسائل فى المملكة العربية السعودية، ووصلت إلى رسالة منها وهى (السفر الثالث من المنتخب الأكمل على كتاب الجمل لمحمد بن أحمد ابن عبد الله الأنصارى الإشبيلى الشهير بالخفاف) رسالة دكتوراه، إعداد/ أحمد بويا، إشراف أ.د/إبراهيم إبراهيم بركات، وزارة التعليم العالى جامعة أم القرى كلية اللغة العربية 1412هـ 1991م.

(91) هو أبو بكر بن يحيى بن عبد الله الجذامى المالقى النحوى المعروف بالخفاف، قرأ النحو على الشلوبين، وكان نحويا بارعا، ورجلا صالحا مباركا. صنف : شرح سيبويه، وشرح إيضاح الفارسى، وشرح لمع ابن جنى، وشرح جمل الزجاجى، وغير ذلك، توفى بالقاهرة سنة سبع وخمسين وستمائة. ينظر البغية للسيوطى 1 : 473.

(92) (كم) استفهامية وخبرية، تقول: كم رجلاً عندك؟ معناهُ: أى عدد من الرجال عندك؟ وكم رجلٍ عندى، معناهُ: كثير من الرجال عندى.

واختلف فى تركيبها وإفرادها: فذهب البصريون إلى أنها مفردة؛ لأنه الأصل, وذهب الكوفيون إلى أن أصلها (كما): كاف التشبيه. دخلت على (ما) الاستفهامية، فحذفت الألف وأسكنت الميم، كما قالوا: (لِمْ) فى (لِمَا) ؟.

ومفسرها: إن كانت استفهامية ، فإعرابه النصب ويلزم الإفراد والتنكير، كمميز أحد عشر: وإن كانت خبرية فإعرابه الجر، كقولك : كم عبدٍ لى.

قال سيبويه: جرّ بـ (كم)؛ لأنها مضافة إليه. ينظر الكتاب لسيبويه 2 : 161، والأصول 1 : 386 والفوائد والقواعد للثمانينى ص 582، والإنصاف 1 : 298- 303، والغرة المخفية لابن الخباز 2 : 572- 573، وشرح الجمل لابن عصفور 2 : 141- 149، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 241- 242، وشرح الألفية لابن الناظم ص 526،والجنى الدانى ص 261, ومغنى اللبيب 1:370, وأوضح المسالك 4 : 264، 276، وشرح ابن عقيل 2 : 285- 386، وشرح المكودى على الألفية ص 189، والتصريح للشيخ خالد 4 : 509- 516، والبهجة للسيوطى ص 485، وشرح الأشمونى 4 : 112- 119 وشرح ابن طولون 2 : 278- 280.

(93) قال أبو حيان فى الارتشاف 2 : 787- 788 : "كم إن تقدم عليها حرف جر فهى مجرورة به، وإلا فإن كانت كناية عن مصدر أو ظرف زمان، أو ظرف مكان، فهى فى موضع نصب على المصدر أو الظرف، وإن لم تكن كناية عن ذلك، وليس بعدها فعل أو كان بعدها لازما أو متعديا مسنداً إلى ضمير كم أو إلى سببها فكم فى موضع رفع على الابتداء، أو مسنداً لغيرهما، ولم يأخذ معموله، أو أخذه فيجوز فيه الرفع على الابتداء، والنصب على الاشتغال...." وينظر شرح الأشمونى على الألفية 4 : 118- 119.

(94) قال سيبويه فى الكتاب 2 : 156 "اعلم أن لكم موضعين: فأحدهما الاستفهام، وهو الحرف المستفهم به بمنزلة كيف وأين. والموضع الآخر: الخبر، ومعناها رُبَّ. وهى تكون فى الموضعين اسما فاعلا ومفعولا وظرفا" وينظر المقتضب للمبرد 3 : 57، والأصول لابن السراج 1 : 316 والفوائد والقواعد للثمانينى ص 588، وتوجيه اللمع لابن الخباز ص 402، والكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 514- 515 (رسالة دكتوراه) والتسهيل لابن مالك ص 125 ، وشرح الكافية للرضى 3 : 243 وشرح اللمع للأصفهانى 2 : 688.

ولا يريد سيبويه بالفاعل الفاعل الاصطلاحى؛ لأن الفاعل لا يتقدم على فعله عنده، (فكم) مبتدأ فهو يريد الفاعل اللغوى.

قال الأعلم فى النكت 1 : 526: (ذكر سيبويه فى هذا الباب أن (كم) تكون فاعلة، وهى لا تكون فاعلة أبداً؛ لأنها

أول الكلام فى اللفظ، وإنما أراد أن ضميرها فاعل وهى وضميرها شئ واحد، فهى فى المعنى فاعلة وإن كانت مبتدأة".

(95) ينظر الجمل للزجاجى ص 138 والفوائد والقواعد للثمانينى ص 587، والتوطئة ص 286، وشرح اللمع للأصفهانى 2 : 688 وتوجيه اللمع لابن الخباز. ص 402، والغرة المخفية 2 : 575، وشرح الجمل لابن عصفور 2 : 149، والتسهيل ص 125، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 422، والكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1514 (رسالة دكتوراه) تحقيق أ.د/ محمود فجال بن يوسف بكلية اللغة العربية بالقاهرة، وشرح الكافية للرضى 3 : 245، والارتشاف 2 : 788، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، المساعد 2 : 114، والهمع 2 : 501، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(96) قال ابن عصفور فى شرح الجمل 2 : 149 : "فإن كان بعدها فعل غير متعد فهى مبتدأ" وينظر الارتشاف 2: 788، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(97) ينظر شرح الجمل لابن عصفور 2 : 149، والارتشاف 2 : 788، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، والمساعد 2 : 114، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(98) ينظر الارتشاف لأبى حيان 2: 788، وتوضيح المقاصد4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى 615، وشرح الأشمونى 4 : 119.

(99) قال المرادى فى توضيح المقاصد4: 333 : "وإن وليها فعل متعد ولم يأخذ مفعوله فهى مفعوله، وإن أخذه فهى مبتدأ" وينظر شرح التسهيل للمرادى ص 615.

(100) ينظر توضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، وشرح الأشمونى 4 : 119.

(101) قال الثمانينى فى الفوائد والقواعد ص 589: "فإن قلت: كم درهما قبضته؟ فالاختيار أن تكون (كم) فى موضع رفع بالابتداء لاشتغال الفعل الذى بعدها بالهاء عن التعدى إليها والعمل فيها، ألا تراك تقول: (أعشرون درهماً قبضته أم ثلاثون؟). فيرتفع العدد الذى يقع موقع (كم).

وقد يجوز أن يضمر بعد (كم) فعلا ينصبها يكون هذا الذى بعده مفسراً له ومغنيا عن إظهاره، وتقديره: (كم درهما قبضت، قبضته؟) ولو أوقعت العدد على هذا التقدير لكان منصوبا، تقول: أعشرون درهماً قبضته أم ثلاثين وتقديره: أعشرين درهماً قبضت أم ثلاثين" وينظر شرح الجمل لابن عصفور 2 : 149، والكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1515 (رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية بالقاهرة)، والارتشاف 2 : 788، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، وشرح الأشمونى 4 : 119.

(102) ينظر الكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1514 (رسالة دكتوراه) تحقيق أ.د/ محمود فجال بن يوسف. وشرح الجمل لابن عصفور، 2 : 149، والتسهل ص 125، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 422، وشرح الكافية للرضى 3 : 244، والارتشاف 2 : 788، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، والمساعد 2 : 115، والهمع 2 : 502، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(103) فتعرب ظرف زمان , أو مكان بحسب المضاف إليها من تمييزها إذ هى كناية عنه . ينظر الكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1514 (رسالة)، وشرح الجمل لابن عصفور 2 : 149، والتسهيل ص 125، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 422، وشرح الكافية للرضى 3 : 244، والارتشاف 2 : 788، وتوضيح المقاصد 4 : 333 وشرح التسهيل للمرادى ص 615، والمساعد 2 : 115، والهمع 2 : 502، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(104) ينظر الفوائد والقواعد للثمانينى ص 588، وشرح اللمع للأصفهانى 2: 688، والغرة المخفية لابن الخباز2 : 5575، وتوجيه اللمع ص 402، والكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1514 (رسالة) ، وشرح الجمل لابن عصفور 2 : 149، والتسهيل ص 125، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 422، وشرح الكافية للرضى 3 : 244، والارتشاف 2 :

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

788، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، والمساعد 2 : 115، والهمع 2 : 502، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(105) قال ابن عصفور فى شرح الجمل 2 : 148 : "فـ (كم) لا يخلو أن يكون قبلها حرف أو لا يكون فإن تقدم عليها حرف جر فهى فى موضع خفض بـه..." وينظر الفوائد والقواعد للثمانينى ص 588، والتوطئة ص 285، وشرح اللمع للأصفهانى 2 : 688، والغرة المخفية 2 : 575، وتوجيه اللمع لابن الخباز ص 402، والكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1515 (رسالة) والمقرب ص 391، وشرح الكافية للرضى 3 : 244 والإرتشاف 2 : 787، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، والهمع 2 : 502، وشرح الأشمونى 4 : 118.

(106) قال ابن مالك فى الألفية:

وَأَجِــــزَ أَنْ تَجُـــرَّهُ مِـــــنْ مُضْــــمَرَا ∴ إنْ وَلِيَـــتْ كَـــمْ حَـــرْفَ جَـــرٍّ مُظْهَــــرَا

ينظر الألفيـة ص 53. وقال فـى شرح التسـهيل 2 : 419: "وإن دخل علـى الاستفهامية حرف جر جاز بقاء مميزها منصوبًا كقولك: بكم رجلًا مررت؟، وجاز أن يجر بمن مقدرة كقولك: بكم درهم تصدقت؟ ، تريد بكم من درهم، فحذفت من وأبقيت عملها" وينظر شرح عمدة الحافظ وعدة اللافظ لابن مالك 1 : 532.

(107) ينظر الفوائد والقواعد للثمانينى ص 588، والغرة المخفية لابن الخباز 2 : 576، والكافى شرح الهادى للزنجانى 3 : 1515 (رسالة)، والتسهيل ص 125، وشرح التسهيل لابن مالك 2 : 422، وشرح الكافية للرضى 3 : 244، وتوضيح المقاصد 4 : 333، وشرح التسهيل للمرادى ص 615، والهمع 2: 502 ،وشرح الأشمونى 4 : 118.

(108) ينظر شرح الجمل لابن عصفور 2 : 149، والمقرب ص 391، والهمع 2 : 502، وقال أبو حيان فى الارتشاف 2 : 788: "وجواب (كم) الاستفهامية يجوز أن يكون مرفوعًا، وإن اختلف موضع (كم) من الرفع والنصب والجر، ويجوز أن يكون على حسب موضعها إن رفعا فرفع وإن نصبا فنصب وإن جرًا فجر، وهذا هو الأولى والأجود، فإذا قلت: كم عبداً دخل فى ملكك، وكم عبداً اشتريت وبكم عبداً استغنيت، فيجوز فى جواب هذه كلها أن تقول: عشرون عبداً، ويجوز أن تقول: فى المثال الأول عشرون، وفى الثانى: عشرين ، وفى الثالث بعشرين، وإذا كانت مما يسوغ فيه الاشتغال نحو: كم عبداً اشتريته يكون فى الجواب الرفع والنصب".

الفهـــارس الفنيـــة

1 – فهرس الآيات القرآنية الكريمة

رقم الآية	نص الآية	رقم الصفحة
	سورة الأنعام	
94	(لَقَــد تَقَطَّـــعَ بَيْنَكُمْ)	21
	سورة العنكبوت	
25	(مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ)	21

2– فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحديث	الصفحة
ساعةُ يَوْمِ الجُمُعَة بين خروج الإمام وانقضاء الصلاة	17

3– فهرس الأشعار

مطلع البيت	القافية	البحر	الصفحة
كَوَانى	هباء	الوافر	16,6

أبدت لنا	مركبه	الرجز	17,6
لكنّ تُبْنَى	معربه	الرجز	17,6
وهى ظرف	منتخبه	الرجز	17,6
كذا تقول	فاكتسبه	الرجز	17,6
بَيْنَا	سرادحِ	الكامل	26
اسْتَقْدِرِ	مَيَاسِيرُ	البسيط	27
فَبَيْنَا	راعِ	الوافر	24
بَيْنَا	سَلفعُ	الكامل	24
فَبَيْنَا	نَتَنَصفُ	الطويل	25
بينى	العالم	الكامل	20
تَحْمِى	بَيْنَا	الكامل	16
بَيْنَمَا	جَمَلِهْ	الخفيف	28

4- فهرس المصادر والمراجع

- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر المسمى منتهى الأمانى والمسرات فى علوم القراءات، تأليف العلامة الشيخ أحمد بن محمد البنات، تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، مكتبات الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى 1407هـ/1987م0
- الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى – بيروت ، بدون تاريخ .
- ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبى حيان الأندلسى المتوفى745هـ، تحقيق د/ رجب عثمان محمد، مراجعة د/ رمضان عبدالتواب، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1418هـ/1998م.
- الأشباه والنظائر فى النحو، ألفه جلال الدين السيوطى، تحقيق/ طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية 1395هـ/1975م0
- الأصول فى النحو لأبى بكر محمد بن سهل بن السراج النحوى البغدادى المتوفى سنة316هـ، تحقيق د/ عبدالحسين الفتلى، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة1408هـ/1988م.
- إعراب القراءات السبع وعللها, تأليف أبى عبدالله الحسين بن أحمد بن خالويه الهمزانى تحقيق د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين, مكة المكرمة, الناشر مكتبة الخانجى بالقاهرة.
- الأعلام لخير الدين الزركلى– دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة السابعة آيار مايو1986م.
- الأغفال للفارسى – إعداد محمد حسن محمد اسماعيل – رسالة ماجيستير جامعة عين شمس 1394 هـ 1974.
- الأغانى–لأبى الفرج الأصفهانى–دار صعب، بيروت، عن طبعة بولاق الأصلية
- الإقناع فى القراءات السبع، لابن الباذش ت 540هـ، حققه وعلق عليه الشيخ أحمد فريد المزيدى، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1419هـ/1999م.
- ألفية ابن مالك فى النحو والصرف، للعلامة محمد بن عبدالله بن مالك الأندلسى–مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بميدان الأزهر
- أمالى ابن الشجرى تحقيق د/ محمود محمد الطناحى , مكتبة الخانجى بالقاهرة ، بدون تاريخ .

- الأنصاف فى مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف الشيخ الإمام كمال الدين أبى البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبى سعيد الأنبارى النحوى–المكتبة العصرية، صيدا بيروت1418هـ/1997م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام الأنصارى المتوفى سنة576هـ، دار الفكر–الطبعة الخامسة–م السعادة، مصر 1386هـ/1967م.
- البحر المحيط، لأبى حيان الأندلسى، تحقيق/ الشيخ عادل أحمد عبدالموجود وآخرين، طبعة دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1403هـ/1993م.
- بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين عبدالرحمن السيوطى، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم–المكتبة العصرية. صيدا، بيروت.
- تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسينى الزبيدى–دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ .
- التبيان فى إعراب القرآن، تأليف أبى البقاء عبدالله بن الحسين العكبرى المتوفى سنة616هـ، تحقيق/ على محمد البجاوى–عيسى البابى الحلبى وشركاه.
- التذييل والتكميل فى شرح كتاب التسهيل, ألفه أبو حيان الأندلسى , تحقيق د/ حسن هنداوى , الجزء السابع , كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع.
- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لابن مالك، حققه وقدم له د/ محمد كامل بركات، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر1378هـ/1967م.
- التصريح بمضمون التوضيح، للشيخ خالد زين الدين بن عبدالله الأزهرى المتوفى سنة905هـ، تحقيق أ.د/ عبدالفتاح بحيرى إبراهيم، الطبعة الأولى 1413هـ/1992م الزهراء للإعلام العربى
- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: للدمامينى، تحقيق د/ محمد بن عبدالرحمن المفدى، مطابع الفرزدق التجارية–الرياض، ط أولى1403هـ.
- تفسير روح البيان لاسماعيل حقى البروسوى , دار إحياء التراث العربى بيروت ط 7 – 1405 هـ.
- التنبيه على مشكلات الحماسة لابن جنى– مخطوط – دار الكتب المصرية.
- تنوير الحالك, شرح على موطأ مالك للسيوطى , المكتبة الثقافية بيروت.
- توجيه اللمع، للعلامة أحمد بن الحسين بن الخباز، شرح كتاب اللمع، لأبى الفتح بن جنى، تحقيق د/ فايز زكى محمد دياب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى1423هـ/2002م.
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك للمرادى المعروف بابن أم قاسم المتوفى 749هـ، تحقيق د/ عبدالرحمن على سليمان الطبعة الأولى1396هـ/1976م– الناشر مكتبة الكليات الأزهرية.
- التوطئة لأبى على الشلوبينى، تحقيق د/ يوسف أحمد المطوع–الطبعة الثانية 1401هـ/1981م
- التيسير فى القراءات السبع، لأبى عمرو الدانى، عنى بتصحيحه أونر تزل، مطبعة الدولة، استنبول، 1930م.
- الجمل فى النحو صنفه أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي المتوفى سنة340هـ، حققه وقدم له د/ على توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، دار الأمل، الطبعة الثالثة1407هـ/1986م.
- الجنى الدانى فى حروف المعانى، صنعة الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق د/ فخر الدين قباوة، والأستاذ/ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1413هـ/1992م.
- جواهر الأدب فى معرفة كلام العرب، لعلاء الدين الإربلى، شرح وتحقيق د/ حامد أحمد نيل، توزيع مكتبة النهضة المصرية القاهرة، 1404هـ/1984م.

- حاشية الصبان على شرح العلامة الأشمونى على ألفية الإمام ابن مالك فى النحو والصرف بتقريرى الجهابذة الأنبابى والرفاعى على الحاشية0
- الحجة فى القراءات السبع للإمام ابن خالويه، تحقيق د/ عبدالعال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة1410هـ/1990م
- الحماسة البصرية – تصحيح د/ مختار الدين أحمد إمام– 1383 هـ – 1964م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف عبدالقادر بن عمر البغدادى، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1402هـ/1981م.
- الخصائص لابن جنى، حققه/ محمد على النجار، دار الهدى للطباعة والنشر بيروت لبنان، الطبعة الثالثة 1403هـ/1983م0
- الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع للشنقيطى، تحقيق عبدالعال سالم مكرم، دار البحوث العلمية–الكويت– الطبعة الأولى1401هـ/1981م.
- الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون، تأليف الإمام شهاب الدين أبى العباس بن يوسف بن محمد بن إبراهيم، تحقيق وتعليق/ الشيخ على محمد معوض وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان الطبعة الأولى1414هـ/1994م.
- درة الغواص فى أوهام الخواص للقاسم بن على الحريرى 446هـ/516هـ، تحقيق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة1975م.
- ديوان ابن ميادة , جمعه وحققه حنا جميل حداد , مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط1, 1982م.
- ديوان جميل بثينة – تحقيق إميل بديع يعقوب , دار الكتاب العربى بيروت ط1, 1992م.
- ديوان عبيد بن الأبرص– بيروت– بدون تاريخ.
- روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات : الخوانسارى, طبعة حجرية ,1347هـ.
- السنن لأبى داود سليمان بن الأشعث ت 275هـ ط دار الفكر تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد 983.
- السنن الصغرى للبيهقى مكتبة الدار المدينة المنورة 1410 – 1989م.
- السنن الكبرى للبيهقى ط1 مكتبة دار الباز – مكة المكرمة 1414هـ– 1994م.
- رصف المبانى فى شرح حروف المعانى للإمام أحمد بن عبدالنور المالقى المتوفى سنة702هـ تحقيق أحمد محمد الخراط– مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
- سر صناعة الإعراب تأليف أبى الفتح عثمان بن جنى المتوفى392هـ تحقيق محمد حسن إسماعيل شارك فى التحقيق أحمد رشدى شحاته عامر–منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط أولى 1421هـ/2000م.
- شرح أشعار الهذليين، صنفه أبو السعيد الحسن بن الحسين السكرى، مكتبة دار العروبة، تحقيق/ عبدالستار أحمد فراج، راجعه/ محمود محمد شاكر، مطبعة المدنى.
- شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك ت/ إبراهيم شمس الدين–منشورات محمد على بيضون–دار الكتب العلمية بيروت لبنان– ط أولى1417هـ/1997م.
- شرح ابن طولون على ألفية ابن مالك، تأليف أبى عبيداله شمس الدين محمد بن على بن طولون الدمشقى الصالحى المتوفى 953هـ تحقيق د/ عبدالحميد جاسم محمد الفياض الكبيسى، منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى1423هـ/2002م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، المكتبة العصرية صيدا، بيروت1415هـ/1995م.
- شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، تأليف ابن الناظم أبى عبداله بدر الدين محمد بن الإمام جمال الدين محمد بن مالك المتوفى686هـ، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط أولى1420هـ/2000م.

- شرح التسهيل لابن مالك ت د/ عبدالرحمن السيد ود/ محمد بدوى المختون–هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1410هـ/1990م.
- شرح التسهيل للمرادى , المبحث النحوى , تحقيق/ محمد عبد النبى عبيد , مكتبة الإيمان , المنصورة ط 1 1472هـ –2006 م,
- شرح جمل الزجاجي لأبى الحسن على بن مؤمن بن محمد بن على بن عصفور الإشبيلى المتوفى 669هـ– قدم له ووضع هوامشه وفهارسه فواز الشعار، إشراف د/ إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان ط أولى 1419هـ/1998م.
- شرح الدمامينى على مغنى اللبيب للإمام محمد بن أبى بكر الدمامينى , تحقيق أحمد عزو عناية , الناشر مؤسسة التاريخ العربى بيروت لبنان.
- شرح ديوان الحماسة للمرزوقى، نشره أحمد أمين وعبدالسلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ط الثانية.
- شرح السنة للبغوى ط 1 المكتب الإسلامى دمشق بيروت 1403هـ 1983م.
- شرح شذور الذهب فى معرفة كلام العرب لابن هشام الأنصارى المكتبة العصرية صيدا–بيروت 1409–1988م.
- شرح شواهد المغنى، تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر السيوطى المتوفى سنة911 منشورات دار مكتبة الحياة بيروت.
- شرح عمدة الحافظ وعده اللافظ لجمال الدين محمد بن مالك تحقيق/ عدنان عبدالرحمن الدورى مطبعة العانى بغداد.
- شرح قصيدة بانت سعاد , تأليف ابن هشام الأنصارى ت د/ عبدالله عبد القادر الطويل.
- شرح كافية ابن الحاجب تأليف رضى الدين محمد بن الحسن الاستراباذى المتوفى سنة686هـ قدم له ووضع حواشيه وفهارسه د/ إميل بديع يعقوب–منشورات محمد على بيضوت، دار الكتب العلمية بيروت لبنان0 ط أولى 1419هـ/1998م.
- شرح الكافية الشافية تأليف العلامة جمال الدين أبى عبدالله محمد بن عبدالله بن مالك الطائى الجيانى تحقيق د/ عبدالمنعم أحمد هريدى.
- شرح اللمع للأصفهانى–حققه ودرسه د/ إبراهيم بن محمد أبو عباد 1411هـ/1990م.
- شرح المفصل– تأليف الشيخ موفق الدين بن يعيش النحوى المتوفى سنة643هـ عالم الكتب بيروت.
- شرح المكودى أبى زيد عبدالرحمن بن على بن صالح المكودى القاسى النحوى اللغوى المقرئ المتوفى 807هـ على الألفية فى علمى النحو والصرف للإمام جمال الدين محمد بن عبدالله بن مالك الطائى الجبانى اللغوى متوفى بدمشق سنة672هـ ط الثالثة 1374هـ 1954م مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر.
- الشعر والشعراء لابن قتيبة–بيروت.
- الصاحبى لابن فارس، تحقيق/ السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابى الحلبى القاهرة.
- صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربى.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية.
- الغرة المخفية فى شرح الألفية لابن الخباز ت د/ عبدالرحمن أحمد محمود الكبشى.
- الفوائد والقواعد للثمانينى دراسة وتحقيق د/ عبدالوهاب محمود الكحلة، مؤسسة الرسالة، ط الأولى 1424هـ/2003م.
- القاموس المحيط: الفيروزأبادى. دار الجيل بيروت
- الكافى شرح الهادى للزنجانى, قسم النحو , تحقيق أ.د/ محمود فجال يوسف, رسالة دكتوراه بكلية اللغة العربية بالقاهرة , 1398هـ – 1978م .
- كتاب سيبويه أبى بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت عبدالسلام محمد هارون– دار الجيل بيروت ط الأولى بدون.

- الكشاف عن حقائق التزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل تأليف أبى القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى- مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر -الطبعة الأخيرة1392هـ/1972م.
- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وصححها لمكى بن أبى طالب، تحقيق/ محيى الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة1407هـ.
- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون لحاجى خليفة-دار الكتب العلمية بيروت طبعة مصدرة عن نسخة استانبول.
- لسان العرب لابن منظور- دار المعارف.
- اللمع فى العربية تأليف أبى الفتح عثمان بن جنى تحقيق حامد المؤمن، مكتبة النهضة العربية الطبعة الثانية 1405هـ/1985م.
- مجالس ثعلب تحقيق عبدالسلام هارون، دار المعارف، الطبعة الثالثة 1969م.
- مختار الصحاح لمحمد بن أبى بكر الرازى تحقيق/ أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى1415هـ/1994م.
- المسند لأبى عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائنى - دار المعرفة بيروت.
- المسند المستخرج على صحيح مسلم لأبى نعيم الأصبهانى دارالكتب العلمية بيروت- لبنان 1417هـ.
- المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل-تحقيق د/ محمد كامل بركات دار الفكر بدمشق1400هـ/1980م.
- مشكل إعراب القرآن لأبى محمد مكى بن أبى طالب القيسى تحقيق الدكتور/ حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط الثانية 1405هـ/1984م.
- معانى القرآن تأليف أبى زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى207هـ تحقيق الأستاذ محمد على النجار- دار السرور.
- معانى القرآن وإعرابه للزجاج. تحقيق:د/ عبد الجليل عبده شلبى ط أولى 1408هـ- 1988م عالم الكتب بيروت.
- معجم المؤلفين-تأليف عمر رضا كحالة-دار إحياء التراث العربى-بيروت لبنان بدون تاريخ.
- مغنى اللبيب لجمال الدين بن هشام الأنصارى وبهامشه حاشية الشيخ محمد الأمير-دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابى الحلبى.
- المقاصد النحوية فى شرح شواهد شروح الألفية لمحمود بن أحمد العينى مطبوع مع خزانة الأدب-دار صادر بيروت ط الأولى بدون.
- المقتضب صنعة أبى العباس محمد بن يزيد المبرد تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-لجنة إحياء التراث الإسلامى القاهرة1415 هـ/1994م.
- المقرب ومعه مثل المقرب لابن عصفور تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلى محمد معوض. منشورات محمد على بيضون- دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط الأولى1418هـ/1998م
- المنتخب الأكمل على كتاب الجمل لمحمد بن أحمد بن عبد الله الأنصارى الإشبيلى الشهير بالخفاف السفر الثالث رسالة دكتوراه، إعداد/ أحمد بويا، إشراف أ.د/إبراهيم إبراهيم بركات، وزارة التعليم العالى جامعة أم القرى كلية اللغة العربية 1412هـ 1991م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون إسماعيل باشا البغدادى-دار الكتب العلمية بيروت-طبعة مصورة عن نسخة استانبول.
- همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر السيوطى المتوفى سنة911هـ تحقيق أحمد شمس الدين منشورات محمد على بيضون-دار الكتب العلمية-بيروت لبنان- الطبعة الأولى 1418هـ/1998م.

ISSN: 2335-125X　EISSN :2676-1734　مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14　مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

سلطة المتلقي في الخطاب القرآني

Dominance of the recipient in the Quranic discourse

الأستاذ عبد الناصر مشري: أستاذ محاضر" أ"

جامعة قاصدي مرباح – ورقلة (الجزائر)

مخبر التراث اللغوي والأدبي بالجنوب الجزائري

nacermechri17@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/12/20	2019/12/24	2020/01/05

الملخص:

يستهدف هذا البحث الوقوف على جانب من تداولية النص القرآني في اهتمامه بطبيعة المتلقي، وتكييف النص وفق خصوصية -أو خصوصيات- المخاطَب به باستغلال الطاقة التعبيرية للغة العربية ، وما تُتيحه مرونتُها في تسويغ الحمولة الدلالية التي يرتهن قبولها بلَبوسها الفني، أو التداولي الذي قد تتعدَّى أهميةُ رعايته رعايةَ صِنوه البياني مما يستوجب استفراغ الجهد في استرضاء المتلقي وتأليف قلبه بهدف استمالته إلى مضمون الرسالة، وهوالموضوع الذي تناولته البلاغة لدى حديثها عن أضرب الخبر ، وتوجهت إليه الجهود التداولية الحديثة ونبحث جانبا من تمظهراته في هذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: المتلقي – التداولية –الخطاب القرآني –النص القرآني

This research aims to study some aspects of the pragmatics of the Qur'anic text in its interest in the quality of the recipient and adapting the text according to the specificity of the addressee to exploit the expressive energy of the Arabic language and its flexibility in justifying the meaning's charge which relates to its acceptance of its formal & rhetorical or pragmatic dimension.

Keywords: dominance; recipient ; quranic ; discourse.

يستمدّ المتلقي[1] أهميته التداولية ، ومحوريته في التواصل من كونه المقصودَ الأول بالخطاب، وأنَّه غايةُ الرسالة و مآلُها لأنَّ كل خطاب لا بدَّ أن يتوجه إلى الغير، و لابدَّ أن يُفهِم هذا الغير[2]، انطلاقا من حدِّ الخطاب بأنَّه : << كلُّ منطوق به موجَّه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا >>[3] ، ومن ثم فإنَّ كل خطاب هو بالضرورة موجَّهٌ إلى متلقٍ بعينه بقصد تبليغه أو التأثير فيه بشكل ما، ولمَّا كانت غاية الخطاب إفهامَ الغير و التأثيرَ فيه، و كان لهذا الغير الّذي هو المتلقِّي خصوصياته التي لا يشبه فيها متلقيًّا آخر، وكانت مراعاة هذه الخصوصيات أساسية لضمان التأثير والإفهام ، كان لزاما على المخاطِب أنْ يكيِّف خطابه بحسب أصناف الذين يخاطبهم[4]، ومن هنا يبدأ إشراك المتلقي في إنتاج الخطاب، و من هنا كذلك تبدأ سلطة المتلقي على المخاطِب في تشكيل الخطاب إلى الحدِّ الذي يجعلنا << لاننشئ استفهاما أو إثباتا أو أمرا أو وعدا إلاَّ و نحن نتوجه إلى مخاطَب معيَّن>>[5] مراعين ما يجب مراعاته من خصوصيات هذا المتلقي .

وانطلاقا من أنَّ << طبيعة الحقيقة الدينية تطلب تصديق المتقبِّل أو هي تفترض تصديقه >>[6]، و من أنَّ << الخطاب في ذاته يكون في أغلب الحالات حسب ما يريده السامع لا المتكلم >>[7]، ومن أنَّ الاهتمام بالمتلقِّي مسألةٌ محورية في البلاغة العربية واللسانيات التداولية معًا[8]، فإنَّ عالمية الخطاب القرآني المفهومة ضمنًا من كونه الرسالة الخاتمة ، وتصريحا من نصوص كثيرة كقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ﴾ الفرقان الآية 1 ، أو قوله جل شأنه : ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ سبأ الآية 28 ، أو قوله عزَّ ذكره:﴿ وَمَا تَسْـَٔلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ يوسف الآية 104، أو قوله تعالى : ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٧﴾ ﴾ ص الآية 87 ، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٥٢﴾ ﴾ القلم الآية 52 ، وقوله: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ ﴾ التكوير الآية 27 .

هذه العالمية التي تمتدُّ في المكان كما تمتد في الزمان ، وتتجاوز في بعض الآيات حتى البشر إلى عوالم أخرى؛ كالجن والملائكة و غير ذلك من الموجودات الطبيعية والحيوانية[9] ، تعطي صورة واضحة عن التنوع الهائل جدًّا في أصناف المتلقين الذين يتوجه إليهم الخطاب القرآني ، وإنْ كنَّا لا نهتم بغير المخاطَب الإنسان.

في ضوء هذه العالمية ، وفي هدي هذا التنوُّع اللانهائي يجب أنْ يُفهم الخطاب القرآني الذي مازالت الأقلام تمتح من معينه و ما أدركت – بَعْدُ – عُشُرَ المعشار من معانيه و لا هي ستدرِك ،

﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩ ﴾ الكهف الآية 109 وحسبك من خطاب لا تنتهي كلماته بلْهَ المعاني .

ولقد أولى المفسرون على اختلاف مدارسهم عناية بالغة للمتلقِّي تظهر في تصديرهم تفسير السورة أو الآية بسبب نزولها، وكونها مكيَّةً أو مدنيَّةً ، أو سفرية أو حضرية، أو غير ذلك ممَّا يُسهم في التعريف بالمقصود بالخطاب، ويرفع الغموض الذي قد يحيط بالدلالة أو يحول دون بلوغها.

ولأنَّ الرسول – صلى الله عليه و سلم– هو المتلقي الأوَّلُ للقرآن الكريم فقد ترجم القرآن هذه الأهمية في تضمينه أكثر من نصف آياته كلاما إمَّا موجَّها إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم– مباشرة، أو يخبر عنه، أو يوجهه، أو يصفُه، أو يزكيه،[10]

ولئن كان حصر كلِّ المتلقين الذين يتوجه إليهم الخطاب القرآني مسألةً من العسر بمكان فإنَّه يمكن الإشارة إلى بعض أصنافهم؛ حيث نجد في القرآن خطابات موجهة إلى الناس كلِّ الناس، وبخاصة ما نزل منه في مكة، وقد تواتر لفظ "النَّاس" في القرآن أكثر من 179 مرة، و خاطب المؤمنين خاصةً و تواتر نداء "الذين آمنوا" أكثر من 220 مرة (بقطع النظر عن جذر الإيمان الذي تجاوز 277 مرة) ، وخاطب الكفار وتواتر ذكر " الذين كفروا "، " الكفار "، "الكافرون" 185 مرة ، وخاطب المنافقين أكثر من 28 مرة (بقطع النظر عن جذر الكلمة)، و خاطب المشركين 55 مرة وخاطب الكتابيّين 61 مرة ، و خاطب غير ذلك فئاتٍ كثيرة ممَّا حوته الحوارات والقصص، وآيات الاستدلال على القدرة والدعوة إلى الاعتبار بالأمم الغابرة، وغير ذلك مما يتعذَّر حصره .

ولأنَّ اللغةَ النمطيةَ لا يمكنها أن تفيَّ بالحاجة التواصلية لكلِّ هذه الأنواع من المتلقين فإنَّ العدول في أبنية بعض الكلمات أو صيغها طلبا لمناسبة أنواع المتلقين وخصوصياتهم يغدو حاجةً بيانيةً و تداوليةً كفيلة بتطويع اللغة و جعلها سائغة عند كل أصناف المتلقِّين بما يكفل قبول رسالة الإسلام، ويُنزل كلَّ متلقٍ المنزلة التي يستحق .

وما دامت الإحاطة – و لو ذكرا – بجميع الآيات التي تتضمن عدولا تفرضه مراعاة حال المتلقي أمرا يتجاوز مساحة هذا البحث بكثير فإنَّه يتعيَّنُ ذكر بعض الآيات التي تنهض شاهدا على الفكرة، وذلك من منطلق أنَّ المتلقي لا يخلو أنْ يكون ؛ مسايرًا متفهِّما، أو مترددا مأمولا في استمالته، أو منكِرا ميؤوسا منه، و لكل صنف خطابه ؛ فالأوَّل تكفي في خطابه اللغة النمطية، ويحتاج الثاني إلى مزيد ملاطفة و ترفق، أمَّا الأخير فله المواجهة والتوبيخ .

ومن منطلق أنَّ إخراج الكلام وفق نمطية اللغة هو الأصل والقاعدة فإنَّ البحث سيتوجه إلى الإستثناء ممثلا في النوعين الأخيرين وسنعرض في ما يلي شواهد على كل من خطابي الملاطفة والمواجهة بما يكفي لإقامة الدليل على الفكرة :

خطاب الملاطفة و الترفق :

من الآيات التي تؤدي هذا الغرض و تبين عن الاعتناء بالمتلقيّ الاعتناء الذي لا مزيد عليه و بخاصة لمَّا كانت تلقينًا من الله تعالى للرسول – صلى الله عليه وسلم – كما يُفهم من الفعل" قُلْ" من قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾ سبأ الآيتان24، 25؛ حيث لقَّنَ الله تعالى الرسول – صلى الله عليه و سلم – طريقة الدعوة التي من مقتضياتها تواضع الداعي و مسايرة المتلقي بخطابه الخطاب الذي لا يمسُّ مشاعره ولا يحطُّ من مكانته ، بل يرفع من شأنه تأليفا لقلبه و استدراجا لقبول الدعوة، وهذا ما نصَّت عليه التداولية و سبقتها إليه البلاغة العربية؛ حيث نقرأ في العبارة كلِّها وفاءً من المخاطِب لمبدأ التأدب الذي يقضي << بأن يلتزم المتكلم والمخاطَب في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام من ضوابط التهذيب ما لا يقلُّ عما يلتزمان من ضوابط التبليغ >>[11]، كما يُفهم من قوله: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾؛ حيث تنازل للخصم و أنزل يقينه – و هو كونه و من تبعه على الهدى – منزلة الشك مسايرةً لشك الخصم وإرضاءً له << و هذا اللون من الكلام يُسمَّى الكلام المنصف، وهو أن لا يترك المجادلُ لخصمه موجبَ تَغَيُّظٍ و احْتِدَادٍ في الجدال، ويُسمى في علم المناظرة إرخاء العنان >> [12]، ويسمَّى كذلك تجاهل العارف[13] ، و ليس هذا التجاهل إلا إرضاءً للمتلقي و استدراجا له .

وفي الآية كذلك وفاءٌ لقاعدة أخرى من قواعد "مبدأ التأدب" هي " قاعدة التشكك التي << تقضي بأن يتجنَّبَ المتكلم أساليب التقرير ويأخذ بأساليب الاستفهام كما لو كان متشككا في مقاصده بحيث يترك للمخاطب مبادرة اتخاذ القرارات >> [14]؛ ذلك أنه أخرج كلامه مخرج الشك و لم يقطع بأي الفريقين على الهدى، و أيهما في الضلال المبين.

كما أنَّ فيها توددا للخصم بمعاملته معاملة الندِّ للند، و هو مقتضى قاعدة التودد التي لا تستقيم إلاّ إذا كان المخاطِب أعلى مرتبة من المتلقي، أو في مرتبة مساوية لمرتبته [15]، و لا يخفى أنَّ مرتبة الرسول ليس فوقها مرتبة إلاّ مرتبة الله تعالى ، ومع ذلك فهو يتواضع للخصم ويعامله معاملة الندية .

ثم انظر إلى قوله : ﴿ لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ وكيف سمَّى عمله ومن أسلم معه إجراما ، و شِرْكَ المشركين عملا ، وما في ذلك من منتهى التواضع والتسليم للخصم الذي يرى في دعوة التوحيد إجراما في حقِّ الآلهة و تنكُّرا لِمَا عليه الآباء والأجداد لأنَّ << إسناد الإجرام إلى جانب المتكلم و من معه مبنيٌّ على زعم المخاطبين >>[16]؛ فهو تسليم جدليٌّ لهم ، و<< إنْ أراد بالإجرام الصغائرَ و الزّلات التي لا يخلو منها مؤمن، و بالعمل الكفر

والمعاصي العظام >>[17]، فإنَّه مسايرة للخصم و تنازل له ثُمَّ انظر أخيرا – و هنا الشاهد – إلى صيغة الماضي في قوله " أَجْرَمْنَا " التي وُضعت في مقابل " تَعْمَلُونَ"، و فيها يبدو " إجرام " الرسول – صلى الله عليه و سلم – و من معه أمرا محقَّقًا كما هي قناعة المشركين ؛ ذلك أنَّ إسناد الإجرام إلى المتكلمين أصلاً مبنيٌّ على زعم المشركين كما تقدم و<< هذه نكتة صَوغِهِ في صيغة الماضي لأنَّه متحقق على زعم المشركين، وصِيغ ما يعمل المشركون في صيغة المضارع لأنَّهم ينتظرون منهم عملا تعريضا بأنهم يأتون عملا غير ما عملوه، أيْ يؤمنون بالله بعد كفرهم>> [18]، وهي دعوة مبطَّنة إلى الإسلام بعد أن ضمن المخاطِب استمالة المتلقي وركونه إلى الخطاب .

وفي الآية : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ ﴾ البقرة الآية 143 << إنما قيل " إلاَّ لِنَعْلَمَ " وهو عالمٌ بذلك قبل كونه و في كل حال على وجه الترفُّقِ بعباده و استمالتهم إلى طاعته >>[19]؛ ذلك أنَّ الناس مازالوا حديثي عهد بالإسلام، و التوجه إلى القبلة (البيت الحرام) مما يتشرف به أهل مكة، وسائرُ العرب لأنَّ فيه إبقاءً لمجد كعبتهم، ولا أدلَّ على هذا القصد من أنَّ << بعض العرب ارتدُّوا عن الإسلام لمَّا استقبل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بيت المقدس حَمِيَّةً لقبلة العرب >>[20]، و أنَّ بعض المنافقين من اليهود كانوا يجدون في توجُّه المسلمين إلى بيت المقدس ما يُغطُّون به على اتِّباعهم المسلمين ظاهرا أمام أهلهم و شركائهم، فلمَّا حُوِّلت القبلة انكشف نفاقهم [21] لذلك فإنّ قوله: "إلاَّ لِنَعْلَمَ" معناه : إلاَّ لتعلموا أنتم إذ كنتم جهَّالا به قبل أن يكون، فأضاف العلم إلى نفسه رفقا بخطابهم لأنَّ في إسناد الخطاب إليهم بالقول " لِتَعْلَمُوا" تضمنا لوصفهم بالجهل تولَّى العدول إلى ضمير المتكلم رفْعَه لما قد يفهم من أنَّ الله تعالى يُهين رسوله والمسلمين، أو أنهم منه بغير منزلة المكرَّمين؛ لذلك << أسند علمهم إلى ذاته لأنهم خواصه وأهل الزلفى عنده >> [22] تأنيسا لهم وملاطفة، و كفى بذلك داعيا لهم إلى مزيد العبادة والتقرب منه تعالى.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾ ﴾ البقرة الآية 281 << قرأ الحسن "يُرْجَعُونَ "(بالياء) على معنى "يرجع جميع الناس"؛ قال ابن جني: كأنَّ الله تعالى رفق بالمؤمنين على أن يواجههم بذكر الرجعة إذ هي مما تتفطر له القلوب فقال لهم : " واتَّقُوا يَوْمًا " ثم رجع في ذكر الرجعة إلى الغيبة رفقا بهم، وجمهور العلماء على أن هذا اليوم المحذَّر منه هو يوم القيامة والحساب والتوفية >>[23].

ولا شك أنَّ الرجوع إلى الله يشمل المسلمين و المشركين إلاَّ أنَّ في إسناده إلى الكفار إضافتين؛ الأولى هي التي سبقت من أنَّ الله تعالى ترفق بعباده المؤمنين ولم يواجههم بفعل الإرجاع لأنه << إنما عدل عن الخطاب إلى الغيبة فقال "يُرْجَعُونَ " رِفْقًا من الله بصالحي عباده المطيعين لأمره فصار كأنه قال : " فاتقوا أنتم يا مطيعون يوما يُعذَّب فيه العاصون">>[24]، والثانية أنَّ في إسناد الفعل إلى الكفار تذكيرا لهم بحقيقة هذا اليوم من حيث كانوا كافرين به أصلا خلاف المسلمين الذين يؤمنون به ويَحيون لأجله ،و في مثل هذه الآيات يظهر الثراء الدلالي الذي تنطوي عليه القراءات .

كما أنَّ في اختلاف القرّاء في بناء الفعل " تُرْجَعُونَ " إلى الفاعل أو المفعول[25] فرقًا دقيقا في المعنى فيما يظهر من تَلَطُّفٍ مع المخاطَب في بناء الفعل للفاعل"تَرْجِعُونَ " وهي قراءة أبي عمر[26]؛ حيث يظهر الفاعل فاعلا بإرادته مُقبِلاً على فِعْلِه، ولا يخفى أنَّ هذا حالُ المؤمنين لأنهم يؤمنون بأنهم مقبلون على الجنة وعلى رَّب كريم، فيما تُظهِر قراءةُ الجمهور "تُرْجَعُونَ" (بالبناء للمفعول) الفاعلَ مفعولا به مُرجَعًا غير راجع ، وهو حال الكفار المتخوفين من عاقبة أفعالهم .

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ۝٩٢ وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡۖ كُلٌّ إِلَيۡنَا رَٰجِعُونَ ۝٩٣﴾ الأنبياء الآيتان 92 ، 93 << الأصل "تَقَطَّعْتُمْ " إلاّ أنَّ الكلام صُرف إلى الغيبة عن طريق الالتفات كأنَّه ينعي عليهم ما أفسدوه إلى آخرين ويُقبِّحُ عندهم فعلهم ويقول لهم : ألا ترون عظيم ما ارتكب هؤلاء في دين الله >>[27]، والخطاب في الآية موجَّهٌ إلى المؤمنين بدليل اختصاص الآيات السابقة بالحديث عن قصة زكرياء وابنه يحيى عليهما السلام ، ثم عن مريم وابنها عيسى عليهما السلام؛ إذ قوله تعالى "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ ... " إشارةٌ إلى من ذكر من الأنبياء والمرسلين ، ثم الأمر الموجه إلى أمَّة محمد – صلى الله عليه و سلم – في قوله "اعْبُدُونِي" دلالة على أنَّ الموحدين جميعا أمةٌ واحدة ، ولأنَّ الخطاب للمؤمنين فإنَّ في العدول عن خطابهم كفاحا بالقول "تَقَطَّعْتُمْ " إلى الغائب " تَقَطَّعُوا " تلطفًا بهم وإشفاقا عليهم من أنْ يفعلوا ما فعل غيرهم من العصاة المذنبين؛ قال ابن الأثير<< الأصل في :" تَقَطَّعُوا" تَقَطَّعْتُمْ عطفا على الأول إلاّ أنه صرف الكلام إلى الغيبة ...>>[28] ثم أورد كلام الزمخشري بنصِّه، ومعنى ذلك أنَّ العدول في الآية حفظ للمخاطَبين، أو لصنفٍ منهم مكانته الرفيعة و منزلته الأثيرة إلى الحدِّ الذي يُصان سمعه عن أيّ مكروه .

وقد << يتوسل القرآن في كثير من المواقف إلى الخطاب النفسي بغية التأثير على المتلقي>>[29] على نحو ما نجد في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰۚ ﴾ الصَّافَّات الآية 102 ؛ إذْ << التعبير بالمضارع : "أَرَى" دون "رَأَيْتُ" يوحي بأنَّ أمر الذبح ماثل في نفسه كأنه يراه الآن، وفي هذا ما يشبه الاعتذار من إبراهيم عليه السلام لابنه بأنَّه يُقدم على ما يقدم عليه لأنه أمر قويّ غالب مسيطر>>[30] ، فهو عدل عن الماضي إلى المضارع استنزالا لعذر ابنه باستحضار صورة الرؤيا إلى مسرح الخطاب بإشراك ابنه في تحمُّل هذا الخطب الجلل الذي لا قِبَلَ له بتحمُّله وحده، ذلك أنَّ مراعاة حال المتلقي واستحضار إنكاره هذا الفعل الغريب من أبيه، خصوصا وأنه ابنه الوحيد، هو الذي حيَّر إبراهيم – عليه السلام – وجعله ينطق باللغة على الوجه الذي يجعل ابنه يستسلم لأمر الله ذلك أنَّ << اللغة في الواقع تكشف في كلِّ مظاهرها وجها فكريا ووجها عاطفيا ، ويتفاوت الوجهان كثافة بحسب ما للمتكلِّم من استعداد فطري وبحسب وسطه الاجتماعي والحالة التي يكون فيها >>[31]، وأيُّ وجه للعاطفة أقوى من عاطفة أبٍ شيخ يُقبل عل ذبح وحيده بعد أن اشتدَّ عوده و بلغ معه السعي ، وهو الذي كون فيه أشد حاجة لسعي ابنه عليه.

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

هذه العاطفة راعتها العناية الإلهية التي لم تأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه عن طريق الوحي المباشر المعهود من الله تعالى لأنبيائه << إنما أبرز هذا الابتلاء في صورة الوحي المناميّ إكراما لإبراهيم عن أنْ يُزعج بالأمر بذبح ولده بوحي في اليقظة لأنَّ رؤيا المنام يعقبها تعبيرها إذ قد تكون مشتملةً على رموز خفيَّة وفي ذلك تأنيس لنفسه لتلقِّي هذا التكليف الشاقّ عليه وهو ذبح ابنه الوحيد >>[32]، وبذلك يكون الله تعالى قد ترفَّق بنبيِّه – عليه السلام – حين أمره عن طريق الرؤيا ، ويكون إبراهيم عليه السلام كذلك قد ترفَّق بابنه حين أشركه في الرؤيا باستحضارها عن طريق العدول إلى المضارع، وحين أشركه في القرار بمشاورته التي لم تكن من أجل الأخذ برأيه، وإنَّما من أجل أن يكون شريكا له في أجر الطاعة فهو << لم يشاركه ليرجع إلى رأيه ومشورته، ولكن ليعلم ما عنده في ما نزل به من بلاء الله فيثبت قدمه ويصبّره إنْ جزع، ويأمن عليه الزلل إنْ صبر وسلَّم ، وليُعلِّمه حتى يراجع نفسه فيوطِّنها ويهوِّن عليها ويَلْقى البلاء وهو كالمستأنس به، ويكتسب المثوبة بالانقياد لأمر الله قبل نزوله، ولأنَّ المغافصة (المفاجأة) بالذبح مما يُسْتَسْمَجُ، وليكون سنَّة في المشاورة>>[33]

وفي قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ ﴿٢٢﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ ﴿٢٣﴾ ﴾ سورة محمد الآيتان 22 ، 23 ؛ ملاطفة منه – تعالى – للمخاطبين حيث لم يوجِّه لهم اللَّعنة والصَّمَم والعمى ، وإنَّما عدل بكلِّ ذلك إلى الغائب لأنَّ المعنى : << هل يُتوقع منكم إنْ تولَّيتم أمورَ الناس وتأمَّرتم عليهم لما تبين لكم من المشاهد ولاح من المخايل أنْ تفسدوا في الأرض وتقطّعوا أرحامكم تناحرا على الملك وتهالكا على الدنيا>>[34]، و<< إنما أورد الكلام في الآية على طريق سوق غير المعلوم سياق غيره ليؤدِّيَهم التأمُّل في التوقع عمَّن يتَّصف بذلك إلى ما يجب أن يكون مسبَّبًا عنه من أولائك الذين أصمَّهم الله وأعمى أبصارهم فيلزمهم به على ألطف وجهٍ إبقاءً عليهم من أن يفاجئهم به وتأليفا لقلوبهم ، ولذلك التفت عن الخطاب إلى الغيبة تفاديا عن مواجهتهم بذلك >>[35].

خطاب المواجهة :

هو الخطاب الذي يستهدف تنبيه المتلقي أو إفحامه أو مواجهته بالحجة حين يستشعر المخاطِب غفلةً، أو عنادا، أو صدودا؛ فيلجأ إلى جملة من الأساليب كالتنبيه والتحذير والتهديد وغير ذلك ممَّا هو معروف من الأساليب البلاغية التي من ضمنها العدول عن خطابٍ إلى خطابٍ طلبًا لهذه الغاية على نحو ما نجد في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا ﴿٦٩﴾ ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِٱلَّذِينَ هُمْ أَوْلَىٰ بِهَا صِلِيًّا ﴿٧٠﴾ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ﴾ مريم الآيات 69 ، 70، 71 ؛ ذلك أنَّ << الخطاب في " وَإِنْ مِنْكُمْ " التفات عن الغيبة في قوله " لَنَحْشُرَنَّهُمْ" و" لَنُحْضِرَنَّهُمْ"، عدل عن الغيبة إلى الخطاب ارتقاء في المواجهة بالتهديد حتى لا يبقى مجال للالتباس المراد من ضمير الغيبة، فإنَّ ضمير الخطاب

أعرف من ضمير الغيبة، ومقتضى الظاهر أنْ يُقال: " وَإِنْ مِنْهُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا "، وعن ابن عباس أنّه كان يقرأ "وَإِنْ مِنْهُمْ، وكذلك قرأ عكرمة وجماعة >>[36].

والآيات مُفتَتَحة بالقسم – خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم " فَوَرَبِّكَ " – في ما يُشبه التعهد بالانتقام مِمَّن يُنكر البعث والحشر المفهوم من قوله قبلها مباشرة "ويقول الإنسانُ أإذا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا؟ " حيث سردت الآيات ما يُفعل بهؤلاء الناس يوم القيامة بضمير الغيبة ستَّ مرات (لَنَحْشُرَنَّهُمْ ، نُحْضِرَنَّهُمْ ، جُثِيًّا ، أَيُّهُمْ ، الَّذِينَ ، هُمْ) ثمَّ عدل السياق عن الغيبة إلى الخطاب في قوله: " وَإِنْ مِنْكُم إِلاَّ وَارِدُهَا "، وهو<< التفات إلى الإنسان تعضده قراءة ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما "وَإِنْ مِنْهُم ..." >>[37]، والمعنيُّ بالخطاب على الرأي الأول[38] الكفارُ الذين أنكروا البعث << فإنهم يدخلونها ولا يخرجون منها >> [39]؛ لذلك فإنَّ العدول إلى خطابهم هو مواجهة لهم قصد التهديد والتخويف خصوصا وأنَّ في الآية قَسَمًا مُضمرًا ؛ أي << والله ما منكم من أحد إلاَّ واردها >> [40]وحتى وإنْ لم يكن في الآية تضمين قسم فإنَّ ورودها في أسلوب القصر يؤيد توجهها إلى التهديد والوعيد لِمَا في أسلوب القصر من معنى الإحاطة وانعدام فرصة الإفلات، وكلُّ ذلك يصبّ في معنى المواجهة والتهديد.

وفي قوله تعالى من السورة نفسها: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾ لَّقَدْ جِئۡتُمۡ شَيۡـًٔا إِدًّا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ ﴾ مريم الآيات 88 ، 89 ، 90 ؛ كذلك عدول عن الغيبة إلى الخطاب في قوله :"جِئْتُمْ" ؛ قال ابن الأثير إنّه << حصل لفائدة حسنة هي زيادة التسجيل عليهم بالجراءة على الله تعالى والتعرُّض لسخطه، وتنبيها لهم على عظيم ما قالوه ، وكأنه يخاطب قوما حاضرين بين يديه منكِرا عليهم وموبّخا لهم >>[41] ؛ ذلك أنَّ << المقصود من حكاية قولهم ليس مجرَّد الإخبار عنهم أو تعليم دينهم ولكن تفظيع قولهم وتشنيعه >>[42]؛ فعدل إلى مواجهتهم بِجُرمِهِم خِطابًا وتوبيخا، والذي يميّز لغة الخطاب – وهو من الأهمية بمكان – ما يرافق خطاب الحاضر من لغة الإشارة التي تعين اللسان على حمْل المعاني وأدائها بأكثر حدة ومباشرة ، وقد نقل إلينا ابن جني شاهدا على ذلك في حديثه عن ذلك الشيخ الذي قال: "إني لا أحسن كلام الناس في الظلام" كما أنَّ خطاب الحاضر يمكّن من تنغيم الخطاب بنبْرة التهديد والوعيد؛ ولا يخفى أنَّ التنغيم حامل آخر من حوامل المعنى.

ونجد في هذه الحركة العدولية استغناءً عن ضمير الغيبة، الذي يُعبّر عن مشهد غائب يخفِّفُ غيابُه من حدَّة وقْعه، إلى ضمير الخطاب الذي يستحضر هذا المشهد الفظيع (دعوى الولد لله) إلى مَرآة العين ويجعل المعنيَّ بالكلام حاضرا شاهدا يتلقّى التوبيخ مباشرة وفي ذلك تخويف للآخرين أيضا، ودلالة التوبيخ والمواجهة تعتضد بذكر لفظ "الرحمن" في صدر الآية وهو الاسم الذي ينكرونه ولا يعترفون به لذلك فإنَّ << ذكر "الرحمن" هنا حكاية لقولهم بالمعنى وهم لا يذكرون اسم الرحمن ولا يُقرُّون به، وقد أنكروه كما حكى الله عنهم " وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا "؛ فهم إنَّما يقولون "اتخذ الله ولدا " كما حكى عنهم في آياتٍ كثيرة منها آية الكهف، فذكر"الرحمن" هنا وَضْعٌ للمرادِف في موضع مرادِفه ، لقصد إغاظتهم بذكر اسم أنكروه ... والخطاب

في "لَقَدْ جِئْتُمْ" للذين قالوا: "اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا" فهو التفات لقصد إبلاغهم التوبيخ على وجه شديد الصراحة لا يلتبس فيه المراد ... فلا يحسن تقدير "قُلْ: لَقَدْ جِئْتُمْ" >>[43] لأنَّ هذا التهديد لا يؤديه عن الله أحد لذلك تولَّى – تعالى – مباشرته بنفسه لأنَّ الإساءة موجَّهةٌ إليه رأسا، ولأنَّها فظيعة إلى الحدِّ الذي يستدعي إلجام القائلين بها خطابا لا حكاية، كيف وهي" تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهَا وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدّاً " ؟

وفي قوله تعالى: ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾ ﴾ التحريم الآية 04 << خطابا لحفصةَ وعائشةَ على طريقة الالتفات ليكون أبلغ في معاتبتهما >>[44] إثر تظاهرهما على النبيِّ – صلى الله عليه وسلم[45] – بالقول << إنِّي أجد منك ريح المغافير بعد أنْ علمتا أنه شرب عسلا عند زينب بنت جحش، وكان – صلى الله عليه وسلم- يشتد عليه أنْ يُوجدَ منه ريح >>[46]، أو حين أفشت حفصة سرَّهُ إلى عائشة، فكان في توجيه الخطاب إليهما عتابٌ صريح بعد أن أَطْلَعَ الله – تعالى – نبيَّه على تواطئهما عليه نصرا له وتأييدًا، وهو << إنَّما عرَّفها بذلك ليوقفها على مخالفتها واجبَ الأدب في حفظ سرِّ زوجها ... لأنَّ إفشاءها سرَّ زوجها زلَّة خُلُقِيَّةٌ عظيمة حجبها عن مراعاتها شدّةُ الصفاء لعائشة وفرط إعجابها بتحريم مارية لأجلها >>[47]، فكان العدول عن الغيبة إلى الخطاب من أجل مواجهتها بالعتاب الذي شمل من أصغت إليها (عائشة) في إشارة إلى ما كان يتوجب عليها من تنبيه حفصة إلى خطئها بدل تشجيعها بالإصغاء والتظاهر على زوجهما – صلى الله عليه وسلَّم ورضي عنهما – ولهذا الخطاب خصوصيتُه لأنَّه موجَّهٌ إلى أعرف الناس بخطاب الله بعد النبي صلى الله عليه وسلم ؛ إذْ إنَّ بيوتات أمَّهات المسلمين رضي الله عنهنَّ هي مهبط الوحي ووعاؤه الأول ، ولعلَّ في البدء بفعل التوبة (إِنْ تَتُوبَا ...) وتأخير الاختيار الثاني (وَإِنْ تَظَّاهَرَا عليه ...) جبرا لخواطرهنَّ وإشارةً إلى أنَّ الاختيار الأول هو الذي سيأخذن به رضي الله عنهنَّ جميعا .

وقد يُطلب تنبيه المتلقي أو عتابه أو تعنيفه ... بعكس الطريقة السابقة وذلك بترك الخطاب إلى الغيبة كأن يُصوَّر المتلقي مفرطا في المعصية غارقا في الخطايا فيُحكى حاله إلى متلقٍ آخر بأسلوب يجمع بين التنفير من وضعه المشين، والترفُّع عن خطابه، بإنزاله منزلة من لا يَرقى إلى الخطاب استصغارا وتحقيرا ؛ قال الله تعالى: ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ آل عمران الآية 83 << قرأ الجمهور "تَبْغُونَ" بتاء خطابٍ لأهل الكتاب جارٍ على طريقة الخطاب في قوله آنفا "وَلاَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلاَئِكَةَ"، وقرأه أبو عمر وحفص ويعقوب بتاء الغيبة ، فهو على التفات من الخطاب إلى الغيبة إعراضا عن مخاطبتهم إلى مخاطبة المسلمين بالتعجيب من أهل الكتاب >>[48] لأنَّهم وضعوا أنفسهم في هذه المكانة حين استنكفوا عن دين الإسلام الذي أسلم له من في السماوات والأرض طوعا وكرها ؛ وإذْنْ فإنهم غير خليقين بالخطاب مواجهةً ؛ لذلك قال بعدها: ﴿ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ

عَلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿٨٤﴾ ﴾ فيإعراضٍ واضحٍ عن اختصاصهم بالخطاب وتكليفٍ للرسول – صلى الله عليه وسلّم – بأنْ يبلّغهم والمسلمين ما أنزل الله على أنبيائه محمد، وإبراهيم، وإسماعيل وإسحاق، ويعقوب، والأسباط ، وموسى وعيسى، وسائر النبيئين عليهم السلام، ثُمَّ لا يَهُمُّ بعد ذلك أمرُ هؤلاء المعرضين الذين ترفّع عن خطابهم صراحة مرّة ثانية في قوله بعدها " وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِين " لأنهم المعنيون أوّلا بهذا الخطاب .

وفي قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي يُسَيِّرُكُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ وَجَآءَهُمُ ٱلۡمَوۡجُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ يونس الآية22 ؛ عدول عن الخطاب إلى الغيبة قال فيه الزمخشري :<< فإنْ قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة قلتُ المبالغة كأنَّه يذكر لغيرهم حالهم ليعجّبهم منها ويستدعي منهم الإنكار والتقبيح >>[49]، ورأى ابن عاشور أنَّ الآية << لما كانت بصدد ذكر النعمة جاءت بضمائر الخطاب الصالحة لجميع السامعين، فلمَّا تهيأت للانتقال إلى ذكر الضرَّاء وقع الانتقال من ضمائر الخطاب إلى ضمير الغيبة لتلوين الأسلوب بما يُخلِّصه إلى الإفضاء إلى ما يخصُّ المشركين فقال "وَجَرَيْنَ بِهِمْ" على طريقة الالتفات؛ أي "وَجَرَيْنَ بِكُمْ " >>[50]، فيكون في العدول إلى الغيبة تشهيرٌ بهم لتقديمهم أنموذجا للجاحد الذي لا يَذْكُر الله إلاَّ عند الشدَّة، وإذا هو نجا منها نسي ذكر الله، فهو حالة لصنفٍ من الناس ينبغي أنْ يَعلَمها المخاطبون ليحذروا أن يقعوا فيها، ويورده موردَ الحكاية للاعتبار ، والنكتة تجاوزهم إلى غيرهم إذْ لم يعد أمرُهم ذا أهميةٍ لما بدا منهم من نكث العهود حين قالوا " لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِين"، ولكنهم سرعان ما نقضوا عهدهم "فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُم يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِ ، وينتقل السياق مرَّة أخرى إلى الخطاب في قوله " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ " تعريفا لهم بأنَّهم إنَّما يضرُّون أنفسهم ويهلكون ذواتهم، وأنَّ بغيهم لم يكن ليبلغ أنْ يَضُرَّ الله بشيء .

وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنذَرۡنَٰكُمۡ عَذَابٗا قَرِيبٗا يَوۡمَ يَنظُرُ ٱلۡمَرۡءُ مَا قَدَّمَتۡ يَدَاهُ وَيَقُولُ ٱلۡكَافِرُ يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا ﴿٤٠﴾ ﴾ النبأ الآية 40 ؛ عدل السياق عن الخطاب إلى الغيبة ذلك أنّ قوله تعالى: " إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ " يقتضي أن يكون الكلام بعده تابعا له فيكون "يَوْمَ تَنْظُرُونَ" و"تَقُولُونَ" ، لكنه جاء على غير ذلك فقال تعالى : "يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ" و<< "المَرْءُ" هو الكافر لقوله تعالى:"إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ"، و"الكافر" ظاهرٌ وُضع موضع الضمير لزيادة الذمّ>>[51] فيجتمع في ذمّ الكافر ذكرِه بالصفة نصًّا عل إهانته، وتحييدُه من مسرح الخطاب بذكره غائبا غيرَ مخاطَبٍ .

و الذي نستفيده من هذه النماذج هو أنّ الخطاب القرآني لم يغفل أحوال المتلقين المختلفة وأوضاعهم المتباينة، ولا هو على سمت واحد مع كل المخاطبين، بل هو على العكس من ذلك تماما؛ حيث استنفد الإمكانات اللسانية والتداولية للغة، واستفرغ طاقتها التعبيرية بما يُمهِّد للرسالة طريقها ، و يحفظ لكل متلقٍّ خصوصيته التي بدت في كثير من النماذج المتحكِّمَ الأول في بناء النص والعدول بالخطاب عن أصل القاعدة الأمر الذي يكشف ارتهان الرسالة بقناة اللغة؛ حيث يُعدُّ التحكم في انزياحاتها ومجازاتها وما تتحمله من أنواع متعددة من العدول عن أصل الوضع بتسخيرها لخدمة الرسالة بتأليف قلب المتلقي ومراعاة أحواله بريدا مضمونا للمعاني والمقاصد.

الهوامش:

1 – آثرت مصطلح" المتلقي" على "المخاطَب" لما في لفظ "المتلقي" من دلالة الفاعلية لدى المقصود بالخطاب يستمدُّها من صيغة اسم الفاعل في مقابل اسم المفعول "المخاطَب" الذي يبدو من صيغة اسم المفعول موجَّها إليه الخطاب غيرَ مشارك في صناعته ،خلاف ما تقتضيه حركية اللغة في سياقاتها المختلفة وما يقتضيه تداول اللغة .

2 – ينظر: طه عبد الرحمن ؛ اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 3 ، 2013 ، ص 214 .

3 – نفسه : ص 215 .

4 – ينظر : المسدي ؛ الأسلوبية والأسلوب ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، بيروت و دار الكتب الوطنية ، بنغازي، ط5 ، 2008، 63 ، 64 ، و هنريش بليش ؛ البلاغة والأسلوبية – نحو نموذج سيميائي لتحليل النص ، تر محمد العمري دراسات سال ، الدار البيضاء 1989م ، ص:161 ، 164 .

5 – صابر الحباشة ؛ مغامرة المعنى من النحو إلى التداولية ،دار صفحات للدراسة و النشر دمشق ط1 ،2011 ، ص 103 .

6 – نفسه : ص 133 .

7 – خليفة بوجادي ؛ في اللسانيات التداولية ، بيت الحكمة ، العلمة ، الجزائر ، ط 2 ، 2012، ص 143 .

8 – نفسه : الصفحة نفسها.

9 – في القرآن آيات كثيرة تخاطب الملائكة والجنّ ، والسموات والأرض ... ؛ كقوله تعالى في سورة هود: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ الآية :44 ، أو قوله في سورة سبأ: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ مِنَّا فَضۡلٗاۖ يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلۡحَدِيدَ ١٠﴾ الآية : 10 ، أو قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ ٣٣ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ٣٤ يُرۡسَلُ عَلَيۡكُمَا شُوَاظٞ مِّن نَّارٖ وَنُحَاسٞ

فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٦﴾ فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ وَرۡدَةً كَٱلدِّهَانِ ﴿٣٧﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٨﴾ فَيَوۡمَئِذٖ لَّا يُسۡـَٔلُ عَن ذَنۢبِهِۦٓ إِنسٞ وَلَا جَآنّٞ ﴿٣٩﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٤٠﴾﴾ الرحمن ؛ الآيات :33، 34، 35، 36، 37 ، 38 ، 39 ، 40 ، وغير ذلك من الآيات التي يتوجه الخطاب فيها صراحة إلى الموجودات الكثيرة غير الإنسان ، وإن كان فيه توجه ضمني من خلالها إلى الإنسان من حيث كان المخاطب الأوّل بالقرآن.

[10] – محمد مصطفوي ؛ أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط 1 2009 ، ص 291 .

[11] – طه عبد الرحمن ؛ اللسان والميزان ، ص : 240 .

[12] – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير ، دار سحنون للنشر و التوزيع ،تونس ، د . ت : 192/9 ، وينظر : الزمخشري :الكشاف ، شرحه وضبطه يوسف الحمادي ، مكتبة مصر ، الفجالة ، مصر ،2000 م 606/3 .

[13] – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير: 192/9 ، وينظر : إنعام نوال عكاوي ؛ المعجم المفصل في علوم البلاغة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ، لبنان ،ط2 ، 1471هـ – 1966م ،؛ حيث أورد المعجم استشهاد الرازي بالآية نفسها على " تجاهل العارف" الذي عرفه العسكري بقوله: << هو إخراج ما يعرف صحته مخرج ما يشك فيه ليزيد بذلك تأكيدا >> ، وجاء في المعجم كذلك أنَّ ابن الأثير سمَّى هذا النوع " تجاهل العارف" ، وذكر له نوعين حيث قال: << هذا الباب له اسمان ؛ أحدهما تجاهل العارف ، والآخر يقال له الإعنات ؛ فالأوّل يطلق على ما يأتي من نوعه في النظم والنثر ، وأما الثاني فيطلق على ما يأتي من هذا النوع في الكتاب العزيز أدبا مع الآيات الكريمة >> ، وقد << جعل الزركشي لإخراج الكلام مخرج الشكِّ بابا خاصا وقال: إخراج الكلام مخرج الشكِّ في اللفظ دون الحقيقة لضربٍ من المسامحة وحسْم العناد كقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴾ ، وهو يعلم أنه على الهدى وأنهم على الضلال ، لكنه أخرج الكلام مخرج الشك تغاضيا ومسامحة ولا شكَّ عنده ولا ارتياب >> ، نفسه: ص 50 ، وينظر : الطبري ؛ تفسير الطبري:، دار الفكر ، بيروت 1405هـ ، 14/2 ، وأجد لهذا النوع صدى في "مبدأ التأدب" الذي ذكرته روبين لاكوف وترجمه الدكتور طه عبد الرحمن في كتابه "اللسان والميزان" ص : 240 ، وذلك في قاعدة التشكك التي توجب على المتكلم أن يُخرج كلامه مخرج الشكّ مسايرة للمتلقي وتوددا إليه .

[14] – نفسه ؛ 241 .

[15] – المصدر السابق.

[16] – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير: 194/9 .

[17] – الزمخشري ؛ الكشاف: 607/3 .

[18] – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير: 194/9 .

19 – الطبري ؛ تفسير الطبري: 14/2 .

20 – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير : 23/1 .

21 – نفسه: الصفحة نفسها .

22 – الزمخشري ؛ الكشاف : 184/1 .

23 – القرطبي ؛ تفسير القرطبي، تح أحمد عبد العليم البردوني ، دار الشعب ، القاهرة ، ط 2 ،1372هـ ، 376/3 .

24 – ابن جني ؛ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها ، تح علي النجدي ناصف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، د.ط ، 1386 هـ : 145/1 .

25 – الداني ؛ التيسير في القراءات السبع ، تح محمد بيومي، دار الغد الجديد ، القاهرة ،ط 1 ، 1427 هـ– 2006 م: ص 91 .

26 – نفسه : الصفحة نفسها .

27 – الزمخشري ؛ الكشاف: 205/3.

28 – ابن الأثير ؛ المثل السائر تح محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1995م : 12/2 ، 13 .

29 – محمد مصطفوي ؛ أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره : 332 .

30 – عبد الحليم حفني ؛ أسلوب المحاورة في القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط3 ، 1995 م ؛ ص 164 ، 165 .

31– Charles Bally ; traité de stylistique française , paris , klincksieck , 3eme éd 1951, 1/12 .

32– الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير ، 151/9 .

33 – الزمخشري ؛ الكشاف: 687/3 .

34 – نفسه : 219/4 ، وينظر : القرطبي ؛ تفسير القرطبي: 245/16 .

35 – إنعام نوال عكاوي ؛ المعجم المفصل في علوم البلاغة : ص 50 .

36 – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير 149/7 .

37 – الزمخشري ؛ الكشاف : 3/ 120 ، وهو على أحد الرأيين و الرأي الآخر << هو خطاب للناس من غير التفات إلى المذكور فإن أريد الجنس كلُّه [جنس الناس] ؛ فمعنى الورود دخولهم فيها وهي جامدة فيعبرها المؤمنون وتنهار بغيرهم >> نفسه : الصفحة نفسها.

38 – هو الذي فَهِمَ من لفظ الخطاب في "منكم" ، الكفارَ خاصة ،، ينظر في ذلك : الكشاف: 120/3 ، و البغوي؛ تفسير البغوي ، دار ابن حزم ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1423 ، هـ –2002 م : 808 .

39 – البغوي ؛ تفسير البغوي : 808 .

40 – نفسه : الصفحة نفسها.

41 – ابن الأثير ؛ المثل السائر : 5/2 .

42 – الطاهر بن عاشور ؛ الحرير والتنوير: 169/7 .

43 – نفسه: 170/7

44 – الزمخشري ؛ الكشاف : 422/4 .

45 – << روي أنَّ رسول الله – صلى الله عليه وسلَّم – خلا بمارية في يوم عائشة ، وعلمت بذلك حفصة ، فقال لها : أكتمي عليّ وقد حرمت مارية على نفسي ، وأُبَشِّرِكِ أنَّ أبا بكر وعمر يملكان بعدي أمر أمتي ، فأخبرت به عائشة ، وكانتا متصادقتين ، وقيل خلا بها في يوم حفصة ، فأرضاها بذلك ، واستكتمها فلم تكتم ، فطلَّقها ، واعتزل نساءه تسعا وعشرين ليلة ببيت مارية ، وروي أنَّ عمر (ض) قال لها : لو كان في آل الخطاب خيرٌ لما طلَّقك ، فنزل جبريل عليه السلام ، وقال راجعها فإنَّها صوَّامة قوامة ، وإنَّها لمن نسائك في الجنة ، وروي أنه شرب عسلا في بيت زينب بنت جحش ، فتواطأت عائشة وحفصة فقالتا له: إنَّا نشمّ منك ريح المغافير ، وكان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يكره التفل فحرَّم العسل >> ، نفسه 420/4 .

46 – البغوي ؛ تفسير البغوي : 1326 .

47 – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير : 353/11 ، 354 .

48 – نفسه : 300/1 ، 301 ، وينظر : الداني ؛ التيسير في القراءات السبع: ص 94 .

49 – الزمخشري ؛ الكشاف : 356/2 .

50 – الطاهر بن عاشور ؛ التحرير والتنوير : 136/5 .

51 – الزمخشري ؛ الكشاف : 536/4 .

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

الكناية في القرآن الكريم

ودورها في التطور الدلالي.

م.م.جاسم شمخي حمد / جامعة المصطفى العالمية

ا.د. ضياء غني العبودي/ جامعة ذي قار

thyambc@yahoo.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/09/09	2019/10/13	2020/01/05

ملخص البحث:

موضوع هذا البحث من الموضوعات التي لها ارتباط وثيق بالقرآن الكريم ودراسة ظاهرة التطور في اللغة التي تبناها البعض في عصرنا الحاصر لرفع راية عدم القدرة للوصول إلى مقاصد صاحب النص التأريخي لبعد الزمن وحصول التغير والتطور في الأنسان والمجمتع، و ينتمي- هذا البحث- إلى الدراسات اللغوية والمباحث اللفظية في علم اللغة بشكل خاص وغيره من العلوم المرتبطة به التي جعلت اللغة والألفاظ محوراً لها؛ و يعالج الموضوع مسألة (الكناية) ودورها في التطور الدلالي من خلال تتبع الأمثلة لبعض الالفاظ في القرآن الكريم ويحاول الإجابة عن التساؤلات المطروحة حول مسألة البحث ويهدف البحث من وراء ذلك إستجلاء دور (الكناية) بإعتبارها مظهرا للتطور الدلالي في القرآن الكريم من جهة إنتقال الدلالة لبعض الألفاظ من دلالتها اللغوية إلى دلالة جديدة جاء بها القرآن الكريم.

وقد تم معالجة ذلك كله وفق منهج إستقرائي عقلي تحليلي، من خلال محاولة إستقراءبعض الألفاظ الواردة في آي الذكر الحكيم وآراء علماء اللغة والتفسير فيما يتعلق في هذا الحقل وما يقتضيه المنطق العلمي.

الكلمات المفتاحية: (القرآن، التطور، الدلالي، الكناية، اللغة العربية العربية).

Summery

The topic of this research is one of the most important topic since that it has close connection to holy Quraan

Also it is aprominant study in language that adopted by some scholars in present time for the sake of lifting high the flag of incapability in understanding the meanings and aims of the writer of hystorical text, because it is far away in the past and man and society is changed and developed.

This research belongs to the linguistics studies and prounnciationalresearchs in linguistics and other related sciences that made language and prounciation the center of their researches.

This research aims at showing this Quraanic role throgh its context, its terms and the ways of declaration.

All of this is dealt with according to an indusive rational analytic way.

Key words : (Quraan , development , semantical , language , Arabic

أهمية الموضوع: تكمن أهمية البحث في كونه يرتبط بأقدس كتاب سماوي، ألا وهو القرآن الكريم ويتعرض إلى دوره في إضفاء التطور الدلالي على لغة حية ذات سعة دلالية واسعة من خلال إثرائها دلالياً مما عده البعض إنَّه حقيقة الإعجاز القرآني، إذ أنَّ القرآن قد جاء بلغة العرب لكنه مع ذلك تحداهم بأن يأتوا بسورة من مثله؛ ذلك للثراء الدلالي في الصور البيانية والمعاني الجديدة التي جاء بها القرآن التي لم يسمع بمثلها، من هنا جاء هذا البحث ليثبت أنَّ القرآن الذي هو نص ديني مقدس قديم قد ساهم في تطور اللغة وإثرائها دلالياً وهذا يدل على أنَّ التطور في اللغة يقره القرآن ولامانع منه.

السبب في إختيار الموضوع: يرجع إلى مايحتله علم البيان من موقعية مهمة عند العربي وعند المهتمين بالدراسات اللغوية في اللغة العربية، ولكون القرآن الكريم قد جاء بالكثير من الصور البيانية والتي منها الصور الكنائية؛ لذلك يُعدّ دليلاً مهماً على دور هذا الفن في التطور الدلالي في اللغة العربية.

أسئلة البحث:

ماهو دور الكناية في التطور الدلالي؟

منهج البحث: المنهج الإستقرائي التحليلي وفي بعض الأحيان المنهج العقلي.

سابقة البحث: رغم المنزلة الرفيعة التي يحملها القرآن الكريم في نفوس الملسمين وأعتقادهم بشكل غالب أنَّه كتاب أحتوى على علوم كل شيء وإختصاصه اللغة العربية به كونها اللغة التي نزل بها القرآن، إلا أني لم أجد بحسب تتبعي بحثاً يتناول دور الكناية في القرآن في التطور الدلالي بشكل مستقل في فكر أهل البيت عليهم السلام، على الرغم من الهجمة الشرسة التي يقوم بها بعض أعداء الدين بشكل عام والإسلام بشكل خاص على الإستفادة من النصوص القديمة ومنها النصوص الدينية تحت عنوان تأريخية النص وأمثالها من الشبه. إلا أنَّ هناك بعض البحوث ترتبط بعنوان البحث وتُعدّ سابقة له منها:

1. تطور البحث الدلالي في القرآن الكريم.

2. الصورة الفنية في المثل القرآني ، دراسة نقدية وبلاغية.

3. الصور الفنية في عرض مشاهد النعيم.

تمهيد:

اللغة ليست هامدة أو ساكنة بحال من الأحوال، على الرغم من أن تقدمها يبدو بطيئًا في بعض الأحايين. فالأصوات والتراكيب والعناصر النحوية وصيغ الكلمات ومعانيها معرضة كلها للتغير والتطور...

وقد كان للألفاظ الإسلامية نصيب كبير من التطور الدلالي، فقد أدى انتشار الإسلام إلى تطور لغوي هائل، فَجَدَّت ألفاظ وماتت ألفاظ، وتبدلت معاني بعض الألفاظ بعد أن استعيرت لمعنى جديد، ودراسة تطور الألفاظ يفيد في فهم العقيدة والأحكام الشرعية فهماً صحيحاً، وهذه غاية عظيمة جدًا.

جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (توضئوا مما مست النارُ ولو من ثور أقِط")

ولقد ظن بعض الذين لم يدركوا حقيقة التطور أن الوضوء ها هنا هو وضوء الصلاة، فأوجبوا على كل من أكل شيئًا مسته النار الوضوء، حيث جاء في تذكرة الفقهاء: (و للشافعي قولان، القديم: النقض– و به قال أحمد لأن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله سئل أ يتوضأ من لحوم الإبل؟ فقال: (نعم) ...)[1]

لكنه ليس بشيء فإنَّ المقصود منها هو غسل اليدين للتنظيف ولم يرد من الوضوء هنا الإسم الشرعي له. وقد جاء في كتاب دعائم الإسلام: {(أَنَّهُ أُتِيَ بِكَتِفِ جَزُورٍ مَشْوِيَّةً وَ قَدْ أَذَّنَ بِلَالٌ فَأَمَرَهُ فَأَمْسَكَ هُنَيْهَةً حَتَّى أَكَلَ مِنْهَا وَ أَكَلَ مَعَهُ أَصْحَابُهُ وَ دَعَا بِلَبَنٍ فَمُذِقَ لَهُ فَشَرِبَ وَ شَرِبُوا ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى وَ لَمْ يَمَسَّ مَاءً وَ يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ فَعَلَ ذَلِكَ ص لِيُرِيَ أُمَّتَهُ أَنَّ ذَلِكَ يَجُوزُ)....و ليس أكل ما مسته النار و شرب ألبان الإبل بحدث يوجب الوضوء كما زعم قوم و الطعام و الشراب الحلال طاهر بإجماع و مس الشيء الطاهر و أكله و شربه لا ينقض الوضوء.}[2]

وذكر ابن قتيبة الدينوري، حيث يقول: (وكان أكثر الأعراب لا يغسلون أيديهم، ويقولون: فَقْدُه أشدّ من ريحه، فأدَّبنا نبينا بغَسْل اليد مِمّا مَسَّت النار، يريد: الأَطْبِخَة والشّواء وقد جرى الناس بعد في كل مِصْر وكلّ ناحية على الوضوء من الزَّهَم، وأن يقولوا إذا غسلوا أيديهم قَبْل أنْ يَطْعَموا: توضَّأنا، يريدون: نظَّفْنا أيدينا من الزَّهم لنطعم بها،... ومن توضَّأ مما غيّرت النار فغَسَل وجهه ورِجْلَيْه؛ فإنَّما وقع غلَطُه في ذلك من جهة وضوئه للصلاة؛ لأنه ظنَّ أنَّ كلَّ وضوء أُمِرَ به على تلك الهيئة)[3]

فقد وقع الظن عند هؤلاء من جهة الخلط بين المعنى الشرعي الفقهي وبين المعنى العرفي الضيق لكلمة الوضوء، حيث يقتصر فيه على غسل الأيدي وحدها من أجل الطعام، فالوضوء في هذا الحديث ليس غسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس، وإنما معناه النظافة، ولهذا كانوا يقولون إذا نظفوا أيديهم فغسلوها: توضأنا. فقد جاء في لسان العرب: (عن الحسن: الوُضُوءُ قبل الطعام يَنْفِي الفقْرَ، و الوُضُوءُ بعدَ الطعامِ يَنْفِي اللَّمَمَ.يعني بالوُضُوءِ التَّوَضُّؤَ. و الوَضَاءَةُ: مصدرُ الوَضِيءِ، و هو الحَسَنُ النَّظِيفُ. و الوَضاءَةُ: الحُسْنُ و النَّظافةُ. و قد وَضُؤَيَوْضُؤُ وَضَاءَةً، بالفتح و المدّ: صار وَضِيئاً، فهو وَضِيءٌ من قَوْم أَوْضِياءَ، وَ وِضَاءٍ و وُضَّاءٍ.)[4]

وللتطور الدلالي في القرآن الكريم مظاهر متعددة وهي:

1- تخصيص الدلالة وتضييقها.

2- تعميم الدلالة وتوسيعها.

3- إنتقال الدلالة لسبب من الأسباب.

و من الأسباب المهمة في إنتقال الدلالة كون القرآن الكريم قد نأى عن التصريح بكثير من الألفاظ التي تخدش الحياء بعضها والبعض الآخر لدلالات مقصودة منه وتُعدُ الكناية من أهم الأساليب التي أعتمد عليها القرآن الكريم، وسوف نتعرض في هذا المقال إلى دور الكناية في ذلك.

أهم التعريفات التي ذُكرت للكناية.

ذكر التفتازاني في تعريف الكناية لغة: (هي مصدر كنيت بكذا عن كذا او كنوت اذا تركت التصريح به)[5]

وقد ذكر البلاغيون في تعريفها إصطلاحاً عدة تعاريف منها:

(لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه) اى ارادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد و المراد به طول القامة مع جواز ان يراد حقيقة طول النجاد ايضا.[6]

وعرفها رضي الدين الاستر آبادي: (بأن يعبّر عن شيء معيّن، لفظا كان أو معنى، بلفظ غير صريح في الدلالة عليه، إمّا للإبهام على بعض السامعين، كقولك: جاءني فلان، و أنت تريد: زيدا، و قال فلان: كيت و كيت، إبهاما على بعض من يسمع، أو لشناعة المعبّر عنه، كهن في الفرج؛ أو الفعل القبيح، كوطئت و فعلت، عن جامعت، و الغائط للحدث، أو للاختصار كالضمائر الراجعة إلى متقدم، أو لنوع من الفصاحة، كقولك:كثير الرماد، للكثير القرى «1»، أو لغير ذلك من الأغراض.)[7]

وعرفها السكاكي: (الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك، كما تقول: فلان طويل النجاد، لينتقل منه إلى ما هو ملزومه، و هو طول القامة، و كما تقول: فلانة نؤوم الضحى، لينتقل منه إلى ما هو ملزومه، و هو كونها مخدومة، غير محتاجة إلى السعي بنفسها في إصلاح المهمات، و ذلك أن وقت الضحى وقت سعي نساء العرب في أمر المعاش و كفاية أسبابه، و تحصيل ما تحتاج إليه في تهيئة المتناولات، و تدبير إصلاحها، فلا تنام فيه من نسائهم إلّا من تكون لها خدم ينوبون عنها في السعي لذلك.)[8]

وعرفها ابن يعقوب المغربي: (الكناية هي اللفظ الذي يراد به المعنى الحقيقي و لازمه، و المجاز لا يراد به إلا اللازم كما تقدم، و هذا بناء على أن الكناية يراد بها المعنى الحقيقي و لازمه معا، و أما على أن المراد بها هو اللازم إذ فيه يقع النفي و الإثبات، و أما الحقيقي فتجوز إرادته لا أنه أريد بالفعل فيجب أن يحمل قوله إن أردتهما على معنى إن جاز أن تريدهما.)[9]

وعرفا عبد القادر الجرجاني: (أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، و لكن يجيء إلى معنى هو تاليه و ردفه في الوجود، فيومئ به إليه، و يجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم: «هو طويل النجاد»، يريدون طويل القامة)[10]

ومما تقدم يتبين أنَّ هناك إتفاق بين اعلماء البلاغة في حقيقة الكناية وأنَّها التعبير عن معنى بلفظ آخر غير موضوع له، وهذا في الواقع يؤثر في التطور الدلالي للغة العربية من حيث إتساع الدلالة وسوف أستعرض بعض الآيات التي ورد فيها أستعمال أسلوب الكناية مبيناً كيف تكون الكناية سبباً في التطور الدلالي ومن تلك الآيات:

أولاً: الغائط:

ذكر لفظ (الغائط) مرتين في القرآن الكريم في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَ لاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً)[11] وقوله تعالى: (وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ)[12]

وجاء في جمهرة اللغة في معنى الغائط: (الغَوْط أشد انخفاضاً من الغائط و أبعد، و الغائط: المنخفِض من الأرض حتى يواريَ ما فيه، و جمع غَوْط أغواط، و جمع غائط غِيطان، فكأن الغَوْط أغمضُ من الغائط.)[13]

وفي معجم مقاييس اللغة: (الغين و الواو و الطاء أصلٌ صحيح يدلُّ على اطمئنانٍ و غور من ذلك الغائط: المطمئِنُّ من الأرض، و الجمع غِيطان و أغواط. و غُوطَة دِمَشْقَ يقالُ إنها مِن هذا، كأنها أرضٌ منخفضة. و ربما قالوا: انغاطَ العُودُ، إذا تثنَّى، و إذا تثنى فقد انخفَضَ، و قياسُه صحيح.)[14]

وقد جاء في القرآن الكريم كناية عن الحدث في قوله تعالى: (أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ) وفيه من الأدب الرفيع في الترفع عن ذكر ألفاظ الحدث المعروفة ما لايخفى عن كل ذي ذوق، وقد كان الناس في ذلك الزمان يقضون حاجتهم في مكان منخفض من الأرض ليستتروا عن عيون الناس تأدباً وحياءً وعفةً، أما إستعماله اليوم في معناه المعروف فيعد من الكنايات المبتذلة.[15] وبذلك يتبين أنَّ إستعمال لفظ (الغائط) يُعد تطوراً دلالياً في القرآن الكريم بسبب الكناية.

ثانياً: لامستم النساء:

وفي الآيتين المتقدمتين أيضاً إستعمال كنائي، إذ أنَّ لفظ (لمس) في اللغة تدل بأصل الوضع على لمس الشيء باليد(و اللَّمْس أصله باليد ليُعرف مَسُّ الشيء، ثم كثر ذلك في كلامهم حتى صار كل طالب ملتمساً.[16] وفي قوله تعالى: (أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ)، ذكر البعض أن المراد منها هو المعنى الحقيقي وملامسة النساء توجب التيمم،[17] وقال بعض هي كناية عن الجماع فالمراد من الآية من جامع منكم حليلته ولم يجد ماءً فليتمم بالصعيد. فقد ناقش السيد الطباطبائي حمل اللمس على معناه الحقيقي بما نصه: (و هو كناية عن الجماع أدبا صونا للسان من التصريح بما تأبى الطباع عن التصريح به. فإن قلت: لو كان كذلك كان التعبير بمثل ما عبر به عنه سابقا بقوله: «وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً» أولى لكونه أبلغ في رعاية الأدب. قلت: نعم لكنه كان يفوت نكتة مرعية في الكلام، و هي الدلالة على كون الأمر مما يقتضيه الطبيعة كما تقدم بيانه، و التعبير بالجنابة فاقد للإشعار بهذه النكتة. و ظهر أيضا فساد ما نسب إلى بعضهم: أن المراد بملامسة النساء هو

الملامسة حقيقة بنحو التصريح من غير أن تكون كناية عن الجماع. وجه فساده أن سياق الآية لا يلائمه، و إنما يلائم الكناية فإن الله سبحانه ابتدأ في كلامه ببيان حكم الحدث الأصغر بالوضوء و حكم الجنابة بالغسل في الحال العادي، و هو حال وجدان الماء، ثم انتقل الكلام إلى بيان الحكم في الحال غير العادي، و هو حال فقدان الماء فبين فيه حال بدل الوضوء و هو التيمم فكان الأحرى و الأنسب بالطبع أن يذكر حال بدل الغسل أيضا، و هو قرين الوضوء، و قد ذكر ما يمكن أن ينطبق عليه، و هو قوله: (أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ) على سبيل الكناية، فالمراد به ذلك لا محالة، و لا وجه لتخصيص الكلام ببيان حكم بدل الوضوء و هو أحد القرينين، و إهمال حكم بدل القرين الآخر و هو الغسل رأسا.)[18]

ثالثاً: الإفضاء :

قال الخليل: (أَفْضَى فلان إلى فلان أي وصل إليه، و أصله: أنه صار في فرجته و فَضَائِه.)[19]فالإفضاء معناه في أصل اللغة هو المباشرة والوصول إلى الشيء وقد جاء لفظ (الإفضاء) في القرآن الكريم لكنه بمعنى كنائي في قوله تعالى: (وَ إِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا)[20]وقد جاء معنى الكناية في قوله: (وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ) وذكر صاحب مجمع البيان ي بيان الكناية: (وهو كناية عن الجماع عن ابن عباس و مجاهد و السدي و قيل المراد به الخلوة الصحيحة و إن لم يجامع فسمى الخلوة إفضاء لوصوله بها إلى مكان الوطء و كلا القولين قد رواه أصحابنا و في تفسير الكلبي عن ابن عباس أن الإفضاء حصوله معها في لحاف واحد جامعها أو لم يجامعها فقد وجب المهر في الحالين في الإفضاء إلى الشيء؛ لأنه عبارة عن المباشرة له، والذي عنى الإفضاء في هذا الموضع هو الجماع)[21] وهذا أسلوب حضاري مهذب، فالكناية هنا بارزة حيث تطرح مضامينها بشكل فني في غاية الجمال والحشمة. ودلالة الإفضاء القرآنية تُعد مظهراً من مظاهر التطور الدلالي في القرآن الكريم.

رابعاً: ينشأ في الحلية:

قال تعالى: (أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَ أَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ وَ إِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمٰنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَ هُوَ كَظِيمٌ أَوَ مَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَ هُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ)[22]في هذه الآية الكريمة أستعمل القرآن الكريم أسلوب الكناية في التعبير عن الأنثى أو الأصنام، ومعنى الآية أن المشركون قد قالوا بأن لله ولد وهو أنثى، وهنا القرآن يكني عنها بأنّها (أَوَ مَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ) أي أ و جعلوا من ينشؤا في الحلية أي في زينة النساء لله عز و جل يعني البنات «وَ هُوَ فِي الْخِصامِ» يعني المخاصمة «غَيْرُ مُبِينٍ» للحجة قال قتادة قل ما تتكلم امرأة بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها أي لا يمكنها أن تبين الحجة عند الخصومة لضعفها و سفهها.

ويمكن أن يراد من قوله تعالى: (أَوَ مَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ) كناية عن الأصنام التي كانوا يعبدونها من دون الله؛ وذلك أنّهم كانوا يضعون لها الزينة والحلي فيكون الصنم قد نشأ في الحلي وهو لا يمكنه أن ينطق بحجته و يعجز عن الجواب.[23]وعلى كلا المعنيين فهذا التركيب الكنائي هو إستعمال قرآني جديد إنتقلت به دلالته إلى معنى آخر فهو يدل في أصل اللغة على أحداث الناس وقد ذكر في التهذيب: (قال الليث: النَّشَأُ: أحداث النّاس.يقال للواحدِ أيضاً: هو نَشَأُ سَوْءٍ. و الناشِئُ الشابّ، يقال: فتًى ناشئ، و لم أسمع هذا النّعْتَ في الجاريَة.و الفعل نَشَأَ ينشَأ نشْأ و نَشْأَةً و نشاءَة.)[24]

خامساً: يأكلون الطعام:

ورد هذا التعبير في القرآن الكريم في عدة مواضع هي:

قال تعالى: (وَ قَالُوا مَا لِهَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْ لاَ أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً)[25] وقوله تعالى: (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ يَمْشُونَ فِي الأَسْوَاقِ وَ جَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَ تَصْبِرُونَ وَ كَانَ رَبُّكَ بَصِيراً)[26] قوله تعالى: (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)،[27] والمعنى في قوله تعالى (ياكلون الطعام) هو كون هؤلاء الرسل بشرٌ مثل غيرهم فهم ياكلون الطعام كغييرهم ظناً منهم أنَّ الرسول من الله لابدَّ أن يختلف في صفاته عن البشر، أو أنَّ المراد منها هو معنى كنائي إشارة منهم إلى قضاء الحاجة التي هي ملزوم أكل الطعام والأخير لازم لها فلما ذكر الأكل صار كأنه أخبر عن عاقبته وهذا أيضاً ناشئ من إعتقادهم الخاطئ بحقيقة الرسول ورفضاً من أنفسهم له.[28]

سادساً: سقط في إيديهم:

قال تعالى: (وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ أَ لَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَ لاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَ كَانُوا ظَالِمِينَ وَ لَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ رَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَ يَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ)[29]. فقد جاء في كتاب العين (السَّقْطُ و السِّقْطُ، لغتان: الولد المُسْقَطُ، الذكر و الأنثى فيه سواء. و السِّقْطُ: ما سَقَطَ من النار، قال:و سِقْطٌ كعين الديك عاورت صحبتي أباها و هيأنا لموقعها وكرا «2» و سَقَطُ البيت نحو الإبرة و الفأس و القدر، و يجمع على أَسْقَاط. والسَّقَطُ من البيع نحو السكر و التوابل، و بياعة سَقَّاطٌ. و قال بعضهم: بل يقال: صاحب سَقَطٍ. و السَّقَطُ: الخطأ في الكتابة و الحسابة. و السَّقَطُ من الأشياء: ما تُسْقِطُهُ فلا تعتد به. و السَّقَطُ من الجند و القوم و نحوهم.)[30]

لكن أتفق المفسرون جميعاً على أنَّ معنى قوله تعالى: (لَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ) جاء إستشعاراً لشدة الندم الذي اصاب قوم موسى عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام لعبادتهم العجل،[31] فيكون معنى قرآنياً جديداً لم يستعمل في لسان العرب قبل الإسلام، وقد نقل الزبيدي عن الصاغاني في العباب فقال: (هذا نظم لم يسمع قبل القرآن ولاعرفته العرب والأصل فيه: نزول الشيء من أعلى وأسفل ووقوعه على الأرض، ثم أُتسع فيه، فقيل للخطأ سقطاً)[32]، وهذا الكلام كاف للقول بأنَّ هذا التركيب تركيب قرآني جديد صنعه القرآن الكريم.

سابعاً: تغشّى:

قال تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ)[33]

(قال الليثُ: الغِشاوة: ما غشي القلب من الطبع، و الغشاء: الغطاء، و غاشية السرج: غطاؤه، و الرجل يستغشي ثوبه كي لا يسمع و لا يرى، و الغاشية: السُّؤال الذين يغشونك يرْجونَ فضلك و معروفك، و الغاشيةُ: اسم من أسماء القيامة في القرآن، و الغِشْيانُ كنايةٌ عنْ إتيان الرّجلِ المَرْأة، و الفعلُ غَشيَها يَغشاها غِشيَاناً.)[34]قوله تعالى: (فَلَمَّا تَغَشَّاها) (أي غشيها و هي كناية عن الجماع، و (الحمل الخفيف) هو المني الذي تحمله المرأة في فرجها).[35]وقدذهب إلى هذه الكناية أكثر المفسرين، وفيها تأدب وحياء واضح من ذكر لفظ الجماع فكنى عنه بكناية تؤدي المعنى. وهو انتقال لدلالة لفظ تغشى إلى معنى آخر لاتدل عليه في إصل الوضع، وهذا مظهر من مظاهر التطور الدلالي.

ثامناً: الحرث:

جاءت لفظ (حرث) في القرآن في عدة مواضع لكن في قوله تعالى: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَ قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ)[36] جاء بمعنى كنائي غير المعنى الموضوعه له الكلمة فهي تدل في اللغة على قذف الحب في الأرض لأجل أن تنموا،[37]لكن في الآية الكريمة جاءت كناية عن الجماع فدلت كلمة الحرث على معنى آخر غير ما وضعت له الكلمة بسبب الكناية وهذا ما عليه رأي المفسرين.[38]

تاسعاً: باشروهن:

معنى بشر في اللغة كما جاء في معجم المقاييس: (الباء و الشين و الراء أصلٌ واحد: ظهور الشَّئ مع حُسْنٍ و جمال فالبَشَرة ظاهِرُ جِلْد الإنسان، و منه بَاشَرَ الرَّجُلُ المرأةَ، و ذلك إفضاؤه بِبَشَرتِه إلى بَشَرتها. و سُمِّيَ البَشَرُ بَشَرًا لظُهورِهِمْ. و البَشِير الحَسَنُ الوَجْه.)[39]

وقد جاء في قوله تعالى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)[40]بمعنى كنائي وهو الجماع وقد أشار صاحب تفسير الميزان إلى ذلك بقوله: (أمر واقع بعد الحظر فيدل على الجواز، و قد سبقه قوله تعالى: في أول الآية: أُحِلَّ لَكُمْ و المعنى فمن الآن تجوز لكم مباشرتهن، و الابتغاء هو الطلب، و المراد بابتغاء ما كتب الله هو طلب الولد الذي كتب الله سبحانه ذلك على النوع الإنساني من طريق المباشرة، و فطرهم على طلبه بما أودع فيهم من شهوة النكاح و المباشرة، و سخرهم بذلك على هذا العمل فهم يطلبون بذلك ما كتب الله لهم و إن لم يقصدوا ظاهرا إلا ركوب الشهوة و نيل اللذة كما أنه تعالى كتب لهم بقاء الحياة و النمو بالأكل و الشرب و هو المطلوب الفطري و إن لم يقصدوا بالأكل و الشرب إلا الحصول على لذة الذوق و الشبع و الري، فإنما هو تسخير إلهي.)[41]فانتقل معنى المباشرة إلى معنى كنائي جديد كما تبين في أعلاه.

عاشراً: عضوا الأنامل:

قال تعالى: (هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَ لَا يُحِبُّونَكُمْ وَ تُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَ إِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)[42]

وقد جاء في كتاب العين: (العَضُّ بالأسنان و الفعل منه عَضَضْتُ أنا و عَضَّ يَعَضُّ. و تقول: كلب عَضُوض و فرس عَضُوض. و تقول: برئت إليك من العِضاض...)

وفي قوله (عضوا عليكم الأنامل) كناية عن الغضب والحقد على المؤمنين وفي ذلك ذكر الرازي في تفسيره الكبير، (أنه إذا خلا بعضهم ببعض أظهروا شدة العداوة، و شدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة إلى عض الأنامل، كما يفعل ذلك أحدنا إذا اشتد غيظه و عظم حزنه على فوات مطلوبه، و لما كثر هذا الفعل من الغضبان، صار ذلك كناية عن الغضب حتى يقال في الغضبان: إنه يعض يده غيظا و إن لم يكن هناك عض، قال المفسرون: و إنما

حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين و اجتماع كلمتهم و صلاح ذات بينهم.)[43]وبذلك البيان والمقايسة بين الإستعمال القرآني والمعنى الحقيقي يتضح جلياً إنتقال الدلالة بسبب الكناية إلى المعنى الجديد وهو الندم.

الحادي عشر: خفض الجناح:

ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم في عدة مواضع هي: قال تعالى: (لاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْهُمْ وَ لاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ)[44] وقوله تعالى: (وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً)[45] وقوله تعالى: (وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)[46]

وخفض الجناح في اللغة هو: (خَفَضَ الطائرُ جناحه: ألانَهُ و ضمَّه إلى جنبه ليسكن من طيرانه، و خَفَضَ جناحَه يَخْفِضُه خَفْضاً: ألان جانبه، على المثل بِخَفْض الطائر لجناحه)[47]لكنه جاء في الآيات المتقدمة كناية عن التواضع، وقد ذكر في فتح البيان ما نصه: (وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ قال سعيد بن جبير: اخضع لوالديك كما يخضع العبد للسيد الفظ الغليظ، ذكر القفال في معنى خفض الجناح وجهين:

الأول: أن الطائر إذا أراد ضم فراخه إليه للتربية خفض لها جناحه، فلهذا صار خفض الجناح كناية عن حسن التدبير، فكأنه قال للولد اكفل لوالديك بأن تضمهما إلى نفسك لكبرهما و افتقارهما اليوم إليك كما فعلا ذلك بك في حال صغرك و كنت مفتقرا إليهما.

و الثاني: أن الطائر إذا أراد الطيران و الارتفاع نشر جناحه و إذا أراد النزول خفض جناحه، فصار خفض الجناح كناية بليغة عن التواضع و ترك الارتفاع، و في إضافة الجناح إلى الذل و جهان.)[48]فيكون التركيب على ضوء ما تقدم مظهر من مظاهر التطور اللغوي في القرآن الكريم بسبب الكناية.

الثاني عشر: يرم به بريئاً:

قال تعالى: (وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُبِيناً)[49]

جاء في جمهرة اللغة: (رمى يرمي رَمْياً، و كل شيء رميته من يدك من حجر أو سهم فهو رَمِيّ، فإذا ألقيت شيئاً عن شيء قلت: أرميتُه عنه إرماءً.)[50]

وقد أشارت الآية الكريمة إلى أنَّ قوله (يَرْمِ بِهِ بَرِيئاً) كناية عن القاء التهمة على إنسان بريء منها حيث جعلت الذنب كالسهم فصاحب الذنب يرمي به الإنسان البريء تخلصاً منه، كما أنَّ هذا الفعل يترك أثره كما يترك أثره السهم في الجسم فكما أنَّ السهم ممكن أن يقضي على حياة الأنسان كذلك رميه بالذنب وهو بريء ممكن أن يقضي على سمعته،[51]وبذلك قد صار إنتقال لدلالة التركيب على مايدل عليه حقيقة إلى هذا المعنى الكنائي.

الثالث عشر: نأى بجانبه:

ومعناه في اللغة نحا جانبه وأبتعد، والنأي البعد والمفارقة، و في قوله تعالى: (وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَى بِجَانِبِهِ وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ)[52]جاء التركيب (نَأَى بِجَانِبِهِ) كناية عن التكبر وإلى ذلك أشار الألوسي في روح البيان: (نأى بنفسه ثم كنى بنفسه عن التكبر و الخيلاء، و جوز أن يراد بِجانِبِهِ عطفه و يكون عبارة عن الانحراف و

الازورار كما قالوا: ثنى عطفه و تولى بركنه و الأول مشتمل على كنايتين، وضع الجانب موضع النفس و التعبير عن التكبير البالغ بنحو ذهب بنفسه و هذا على واحدة على ما في الكشف، و جعل بعضهم الجانب و الجنب حقيقة كالعطف في الجارحة و أحد شقي البدن مجازا في الجهة فلا تغفل، و عن أبي عبيدة نأى بجانبه إن نهض به و هو عبارة عن التكبر كشمخ بأنفه)[53]فدل تركيب (نأى بجانبه) على معنى كنائي غير المعنى الحقيقي له.

الرابع عشر: موسوم:

قال تعالى: (إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ)[54]

وقال ابن عاشور في بيان الكناية في الآية الكريمة ما نصه: (فالمعنى: سنعامله معاملة يعرف بها أنه عبدنا و أنه لا يغني عنه ماله و ولده منا شيئا. فالوسم: تمثيل تتبعه كناية عن التمكن منه و إظهار عجزه.و أصل (نسمه) نوسمه مثل: يعد و يصل.

و ذكر الخرطوم فيه جمع بين التشويه و الإهانة فإن الوسم يقتضي التمكن و كونه في الوجه إذلالا و إهانة، و كونه على الأنف أشد إذلالا، و التعبير عن الأنف بالخرطوم تشويه، و الضرب و الوسم و نحوهما على الأنف كناية عن قوة التمكن و تمام الغلبة و عجز صاحب الأنف عن المقاومة لأن الأنف أبرز ما في الوجه و هو مجرى النفس، و لذلك غلب ذكر الأنف في التعبير عن إظهار العزة في قولهم: شمخ بأنفه، و هو أشمّ الأنف، و هم شمّ العرانين، و عبر عن ظهور الذلة و الاستكانة بكسر الأنف، و جدعه، و وقوعه في التراب في قولهم: رغم أنفه، و على رغم أنفه، قال جرير:

لمّا وَضَعْتُ على الفَرَزْدَقِ مِيسَمي وَعَلى البعيثُ جدعتُ أنفَ الأخطلِ [55]

وبهذا يتضح أن ما للكناية من أثر في التطور الدلالي للغة العربية، فالكناية من التعبيرات البيانية الغنية بالاعتبارات والمزايا ويستطيع الأديب المتمكن والبليغ المتمرس أن يحقق بأسلوب الكناية العديد من المقاصد والأهداف البلاغية. والكناية أسلوب حضاري مهذّبوالحق أن الكنايات القرآنية تأتي في المقدمة إذا عددنا الدقائق الفنية التي أهّلت القرآن الكريم لأن يكون معجزاً بنظمه، فمن الفصاحة والبلاغة أن تضع الألفاظ موضعها الذي لا يحسن فيه غيرها، ومن وضع الألفاظ موضعها الذي لا يحسن فيه غيرها أن تكنى بها عما لا يحسن التصريح به من قول أو فعل.

المصادر:

1. ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة: الأولى 1988م.
2. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنوير، الناشر: مؤسسة التأريخ، بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.
3. ابن فارس، أحمد بن فارس، ت 395هـ: معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعةالثالثة، 1414 هـ.
5. ابن يعقوب المغربي، أحمد بن محمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية– بيروت، بدون تاريخ.

6. الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، 2001م.
7. الآلوسي، السيد محمود، روح المعانىفى تفسير القرآن العظيم، تحقيق: علي عبد الباري، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ.
8. التفتازاني، مسعود بن عمر، مختصر المعاني، دار الفكر – قم، سنة الطبع: 1417هـ.
9. الجرجاني، أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، تحقيق: الهنداوي عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
10. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء للشيح الحلي، مؤسسه آل البيت عليهم السلام– قم ايران، الطبعة الأولى، 1414هـ ق
11. الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، غريب الحديث، تحقيق : دكتور عبد الله الجبوري، دار الكتب العلمية – قم، الطبعة : الأولى، 1408 .
12. الرازي، محمد بن عمر، مفتاح الغيب، دار إحياء التراث العربي– بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ..
13. رضي الدين الاستر آبادى، محمد بن حسن، شرح الرضي على الكافية، تحقيق: عمر يوسف، مؤسسة الصادق للطباعة و النشر– طهران، سنة الطبع: 1425هـ
14. السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، تحقيق: الهنداوي عبد الحميد، دار الكتب العلمية– بيروت.
15. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، الطبعة الخامسة، 1417هـ.
16. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، بدون تاريخ.
17. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
18. الفيض، محسن، تفسير الصافي، تحقيق: حسين الأعلمي، منشورات الصدر– طهران، الطبعة الثانية، 1415هـ.القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن.
19. القنوجي، محمد صديق، فتح البيان في مقاصد القرآن، دار الكتب العلمية– بيروت، الطبعة الأولى، 1420هـ.
20. مرتضي الزبيدي، محمد بن محمد، ت: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، الطبعة الأولى، بدون
21. مكارم شيرازي، ناصر، الأمثل فى تفسير كتاب الله المنزل، منشورات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام– قم، الطبعة الأولى، 1421هـ
22. المغربي، نعمان بن محمد تميمى، دعائم الإسلام، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم– ايران، الطبعة الثانية، 1385 هـ ق.

الهوامش:

[1]. الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج1، ص 115.
[2]. المغربي، نعمان بن محمد تميمى، دعائم الإسلام، ج1، ص 102.
[3]. ابن قتيبة الدينوري، غريب الحديث، ج1، ص9.

4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج1، ص 195.
5. التفتازاني، مسعود بن عمر، مختصر المعاني، ص 257.
6. المصدر السابق نفس الصفحة.
7. رضي الدين الاسترآبادى، محمد بن حسن، شرح الرضي على الكافية، ج3، ص 147.
8. السكاكي، يوسف بن أبي بكر،مفتاح العلوم، ص 513.
9. ابن يعقوب المغربي،أحمد بنمحمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، ج2، ص 471.
10. الجرجاني،عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 51.
11. النساء 43.
12. المائدة 6.
13. ابن دريد،محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ج2، ص 919.
14. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص 402.
15. أنظر، الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج5، ص 227.
16. ابن دريد ،محمد بن حسن،جمهرةاللغة،ج2، ص859.
17. أنظر، القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص 224.
18. الطباطبائي، محمد حسين، الميزانفتفسيرالقرآن،ج5،ص 228.
19. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج7، ص 64.
20. النساء 20 -21.
21. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج3، ص 42.
22. الزخرف 16- 17- 18.
23. الطبرسي،الفضل بن الحسن،مجمع البيان في تفسير القرآن، ج9، ص 66.
24. الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ج11، ص 286.
25. الفرقان 7.
26. الفرقان 20.
27. آل عمران 93.
28. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج3، ص 355.
29. الأعراف 149.
30. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج5، ص72.
31. أنظر، الطباطبائي، محمد حسين ،الميزان فى تفسير القرآن، ج8، ص 250.
32. مرتضي الزبيدي،محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج10، ص 286.
33. الأعراف 189.
34. الفراهيدي،الخليل بن أحمد ،كتاب العين، ج8، ص 145.
35. ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحررالوجيز فى تفسيرالكتاب العزيز،ج2،ص، 486.
36. البقرة 232.
37. أنظر، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج3، ص 205.
38. أنظر، الفيض، محسن، تفسير الصافي، ج1، ص 251.
39. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص 251.
40. البقرة 187.
41. الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج2، ص 48.
42. آل عمران 119.
43. الرازي، محمد بن عمر، مفتاح الغيب، ج8،ص 342.
44. الحجر 88.
45. الإسراء 24.
46. الشعراء 215.
47. ابن منظور،محمد بن مكرم، لسان العرب، ج7، ص 146.
48. القنوجي، محمد صديق، فتح البيان في مقاصد القرآن، ص 121.
49. النساء 112.
50. ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ج2، ص 805.
51. أنظر، مكارم، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج3، ص 441.
52. فصلت 51.
53. الآلوسي، السيد محمود، روح المعانى فى تفسيرالقرآن العظيم،ج13،ص 7.
54. القلم 15- 16.
55. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، ج29، 72.

العَدَد والمَعْدُود في القرآن الكريم

دراسة دلالية

د. سالم عبود غانم

أستاذ مساعد

كلية الآداب – قسم اللغة العربية

جامعة حضرموت – الجمهورية اليمنية

Dr.salemghanem@hu.edu.ye

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/09/28	2019/11/01	2020/01/05

Abstract

The number was mentioned in the Holy Quran in a rhetoric miraculous manner; in multiple terms. These terms included all the categories and forms of the number. The present study deals with the number as a very salient stylistic issue and a feature of rhetoric miracle in the Holy Quran. Consequently, it becomes a source of enrichment in the Quranic text, through which the universal harmony in the Quranic verses was very obvious. In addition, the enrichment of Quranic expressions as well as their implications have emerged. Furthermore, the context of number has semantically developed resulting in producing the intended content of meaning.

مستخلص البحث:

وردَ العدد في القرآن الكريم في أسلوبٍ بَيانيٍّ مُعجِز؛ بألفاظٍ متعددة؛ شملت كل مراتب العدد وأشكاله: (المفردة، والمركبة، والمعطوفة، وألفاظ العقود) بل وورد ذكر بعض الكسور، والأبْعَاض وأسماء الأعداد.

وقد تناوله البحث بوصفه مثيرًا أسلوبيًا؛ انماز بخصائص ودلالات، أثرت لغة النَّصِّ؛ إذْ اجتمعت – لإنتاج دلالته – قيمته اللُّغوية المُعْجَميّة (العد والإحصاء)، وقيمته الفنّية؛ فكان موطنًا من مواطن إثراء النص القرآني؛ تجلى من خلاله التناسق الشامل في آيات القرآن، (كَمًّا، وكيفًا)؛ وبرزت به سعة تعبيرات النّصّ القُرآنيّ وإيحاءاته، وتشكّل من خلاله المضمون.

مقدّمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم الأنبياء ، سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد

إنَّ الولوج في عالم البحث والدراسة في القرآن الكريم هو إسهام متواضع للكشف عن شيءٍ من أسرار جمال النص القرآني ونظمه المعجز، ولغته الفريدة بجانبها الجمالي والفني. وقد جاء هذا البحث يسعى إلى ذلك عبر تأمل دلالات العدد والمعدود في القرآن الكريم.

وذلك أنَّ للعدد أهمية في حياة العرب، حيث تمتلك خصائص مميزة أكسبتها قيمة رمزية، ودلالات عميقة، إذْ اتسعت مجالات استعمالاتها حتى أصبحت قادرة على التعبير عن كل فكرة. وجاء القرآن وعزز هذه الأهمية وأكد تأثير هذا المتغير في تنظيم كل مناحي الحياة وثبوتها؛ فضلاً عن تمتع آيات العدد بنواحٍ جمالية وفنية تتجلى من خلال الظواهر البلاغية واللغوية التي انطوت عليها وميزتها من غيرها من النصوص[1].

جاءت الدراسة؛ لتكشف شيئًا عن أسلوب القرآن في استعمال العدد والمعدود، وذلك لأنَّ الأسلوبية تحليل لغوي وبلاغي موضوعه الأسلوب، وشرطه الموضوعية، وركيزته الألسنية[2]. وهي بذلك تتحدد بتلك الخصائص التي يتحول الخطاب بموجبها من سياقه الإخباري إلى وظيفته التأثيرية والجمالية حيث تَأولُ ظاهرة تميز لغة الأدب عن الاستعمال العادي للغة[3].

العدد في اللغة:

جاء في كلام العرب، العَدُّ: بمعنى إِحْصَاء الشّيء. يُقال:عَدّه، يَعُدُّه، عَدًّا، وتَعدَادًا، عِدَّةً، وعَدَّدَه[4]. و((عَدَدَتُ الشّيء عَدًا: حَسَبْتُه، وَأَحصِيتُه، قال عز وجل: {فَلا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا}[5]، يعني أنَّ الأنفاس تحصى إحصاءً، ولها عدد معلوم))[6]. والعدد: مقدار ما يُعَدُّ، ومبلغه والجمع: أعداد[7]. ((والعدُّ ضم الأعداد بعضها إلى بعض))[8]. والمعدود: هو ما يُحصر بالعدِّ والحساب[9]. وفي التنزيل: {وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً}[10]، ((أي قلائل يحصرها العدّ، لأنَّها معينة العدّ في نفسه))[11].

العدد في الاصطلاح:

العدد هو: ((كمية تطلق على الواحد وما يتألف منه))[12]. وبتعبيرٍ آخر أشمل وأدقّ هو: ((الكمّيّة والألفاظ الدَّالة على الكمّيّة بحسب الوضع))[13]. فهو كمية متآلفة من الوحدات بمعنى: ((آحاد مركبة، وقيل، تركيب الآحاد، وهما واحد))[14].

العدد في القرآن الكريم:

اهتم القرآن الكريم بالعدد بكل صوره، وصيغه، وألفاظه المختلفة، حتى اشتملت آياته على جميع مراتب العدد: (المفردة، والمركبة، والمعطوفة، وألفاظ العقود)[15]، فسجل العدد (واحد) حضورًا متميّزًا في واحدٍ وستين موضعاً[16]، كقوله

سبحانه: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾[17]. وأكثر ما ورد هذا العدد للدلالة على توحيد الله سبحانه وتعالى[18]، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[19].

والعدد (اثنان) ورد في أحد عشر موضعاً[20]، كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[21]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[22].

والعدد (ثلاثة) ورد في تسعة عشر موضعًا[23]، كقوله سبحانه: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ﴾[24]، وقوله تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلاثَةً ﴾[25].

والعدد (أربعة) ورد في اثني عشر موضعًا[26]، كقوله تعالى: ﴿ لَّوْلا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾[27]، وقوله سبحانه: ﴿ وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ﴾[28].

والعدد (خمسة) ورد في ثلاثة مواضع[29]، منها قوله سبحانه: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلاثَةٍ إِلا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾[30]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾[31].

والعدد (ستة) ورد في سبعة مواضع[32]، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[33].

والعدد (سبعة) ورد في أربعة وعشرين موضعًا[34]، كقوله سبحانه: ﴿ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[35]، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ﴾[36]، وقوله تعالى: ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾.[37]

والعدد (ثمانية) ورد في خمسة مواضع[38]، كقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾[39]، وقوله عز وجل: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾[40].

والعدد (تسعة) ورد في خمسة مواضع[41]، كقوله سبحانه: ﴿ وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ وَلا يُصْلِحُونَ ﴾[42]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾[43].

والعدد (عشرة) ورد في تسعة مواضع[44]، كقوله سبحانه في كفارة اليمين: ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ﴾[45]، وقوله تعالى: ﴿ مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ﴾[46].

أما الأعداد المركبة فورد منها ثلاثة أعداد فقط هي: العدد (أحد عشر)، ورد في موضعٍ واحد[47] في قوله تعالى: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[48]. والعدد (اثنا عشر) ورد في أربعة مواضع[49]، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾[50]. وقوله: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾[51]. والعدد (تسعة عشر) ورد في موضع واحد[52] في قوله تعالى: ﴿ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴾[53].

أما ألفاظ العقود فقد وردت جميعها في القرآن إلا أنها جاءت في مواضع قليلة فورد العدد (عشرون) في موضعٍ واحد[54]، في قوله تعالى: ﴿ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[55].

وورد العدد (ثلاثون) في موضعين فقط[56]، في قوله سبحانه: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا﴾[57]، وقوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلاثِينَ لَيْلَةً ﴾[58].

وورد العدد (أربعون) ورد في أربعة مواضع[59]، في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾[60].

والعدد (خمسون) ورد في موضعين فقط[61]، في قوله سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلا خَمْسِينَ عَامًا ﴾[62]، وقوله سبحانه: ﴿ تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾[63].

والعدد (ستون) ورد في موضع واحد فقط[64]، في قوله سبحانه: ﴿ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[65].

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

والعدد (سبعون) ورد في ثلاثة مواضع[66]، في قوله تعالى: ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾[67]، وقوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴾[68].

والعدد (ثمانون) ورد في موضع واحد فقط[69]، في قوله تعالى: ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾[70].

والعدد (تسعون) ورد في موضع واحد أيضاً[71]، وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾[72].

ومن أعداد (المئات) ورد العدد (مئة) في سبعة مواضع[73]، منها قوله تعالى: ﴿ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾[74]، وقوله سبحانه: ﴿ مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ ﴾[75].

ومن مضاعفات العدد (مئة) ورد العدد (مئتان) في موضعين[76]، وذلك في قوله سبحانه: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ﴾[77]، وقوله أيضاً: ﴿ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾[78].

والعدد (ثلاث مئة) ورد في موضعٍ واحد[79]، في قوله تعالى: ﴿ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾[80].

والعدد (ألف) ورد في عشرة مواضع[81]، منها قوله سبحانه: ﴿ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[82].

ومن مضاعفات العدد (ألف) ورد العدد (ألفان) في موضعٍ واحد[83]، في قوله سبحانه: ﴿وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾[84]، والعدد (ثلاثة آلاف) في موضعٍ واحدٍ أيضًا[85]، في قوله تعالى: ﴿ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنزَلِينَ﴾[86].

والعدد (خمسة آلاف)، في موضعٍ واحدٍ[87]، في قوله سبحانه: ﴿هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[88].

ومن مضاعفات العدد (ألف) أيضاً، ورد العدد (مئة ألف)، في موضعٍ واحدٍ[89]، في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴾[90].

وورد جمع العدد (ألف) (أُلوفٌ) في موضعٍ واحدٍ[91]، في قوله سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾[92].

وذكر بعض الكسور، والأبعاض، ومن ذلك قوله سبحانه: {يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيما حَكِيمًا }[93]. وقوله تعالى: {وَكَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا بَلَغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا رُسُلِي فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ }[94].

أما أسماء الأعداد (على صيغة مَفْعَل، وفُعَال) فقد ورد منها الأعداد من واحد إلى أربعة فقط، فورد لفظ (فرادى) في موضعين[95]، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ ﴾[96]. وورد لفظ (مَّثْنَىٰ) في ثلاثة مواضع[97]، ولفظ (ثُلاثَ) في موضعين[98]، ولفظ (رُبَاعَ) في موضعين أيضًا[99]،

كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾(100)، وقوله عز وجل: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾(101).

إن تناول البحث للعدد والمعدود لا يعني دراسة أحكامه النَّحوية، وأحوال المعدود فيها، وإنَّما تأتي دراسته؛ لنَتعرَّف كيف جاء استعمال هذا المتغير الأسلوبي في آيات القرآن الكريم؟ بوصفه مثيرًا أسلوبيًا، أسهم في إنتاج الدلالة، وتعزيزها. ليُمَثِّل مظهرًا من مظاهر الإعجاز البياني للغة الأرقام والعدِّ في القرآن الكريم. بل هو من مظاهر إعجاز التحدي للأنس والجن في الإتيان بآيةٍ منه، {وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا}(102). فقد نقل السيوطي في (إتقانه) عن ابن سُرَاقَة، أنَّه قال: ((من بعض وجوه إعجاز القرآن، ما ذَكَرَ الله فيه من أعداد الحساب، والجمع، والقسمَة، والضرب، والموافقة، والتأليف، والمناسبة، والتنصيف، والمضاعفة؛ ليعلم بذلك أهل العلم بالحساب أنَّه ε صادقٌ في قوله، وأنَّ القرآنَ ليس من عنده؛ إذ لم يَكنْ ممن خالط الفلاسفة، ولا تلقى الحساب))(103).

وسيتناول البحث بالدراسة والتأمل دلالات ألفاظ متعددة من العدد والمعدود في القرآن الكريم وفقًا للترتيب التصاعدي للأعداد.

دلالة العدد (واحد) على الواحد المعين، وعلى توحيد الله سبحانه وتعالى:

ورد العدد (واحد) في القرآن الكريم بصيغٍ، ودلالاتٍ متعددة، منها صيغته الأساسية: (واحد)، وذلك في قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نَّصْبِرَ عَلَىَ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا(104) قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآؤُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ}(105)، وهو لم يأتِ في هذه الآية بمعناه اللغوي المعجمي، الذي يَدلُّ على أوَّلِ الأرقامِ، وأوّلِ الحسابِ والعَدِّ(106)، وإنَّما جاء بقيمة دلالية أنتجتها الصياغة، وأظهرها السياق، فدلَّ على معنى (التبدل والاختلاف) لا بمعنى العدد واحد الدَّال على المفرد ، وهذا من أسلوب العرب في استعمالاته؛ إذ كانت ((تُعَبِّرُ عن الاثنين بلفظ الواحد، كما تُعَبِّرُ عن الواحد بلفظ الاثنين، كقوله تعالى: {يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان}(107). وإنَّما يخرج من المالح دون العذب))(108). وذلك أنَّ الطعام المذكور في الآية قد فسره قوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}(109)، فهما طعامان، وليس طعامٌ واحد، وإنَّما ((أرادوا بالواحد ما لا يختلف، ولا يتبدل، ولو كان على مائدة الرجل ألوان عدة يداوم عليها كل يوم لا يبدلها، قيل: لا يأكل فلان إلا طعامًا واحدًا))(110)، فجاء العدُّ (واحدٌ) في الآية بمعنى العدد المتكرر(111). وبذلك أسهم السياق في اتساع دلالة العدد في النص.

وفي آية أخرى ورد هذا العدد للدلالة على الواحد المعين في ذاتٍ محددة؛ لتعظيم أصل الخلق لله تبارك وتعالى، وذلك في قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ}(112). أي من نفسٍ واحدة، أنشأها، وابتدأها، ثمَّ ابتدأ منها الخلق(113)، وهي نَفْسُ آدم υ، ودلَّ السِّياقُ على التعظيم، والإجلال لله تبارك وتعالى إذ بالواحد خلق سبحانه

البشر جميعًا[114]، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا }[115]. وقد جاء هذا العدد كأنَّه يُنبه على وحدة المعتقد في الله سبحانه وتعالى، (توحيد الإلوهية لله وحده لا شريك له) وبهذا يعود بالمخَاطَبين – بهذه الحقيقة في وحدة الخلق ورجوعهم إلى أصل واحد – إلى وحدة المعتقد في الله الواحد الأحد.

فجاء العدد في النَّصِّ بمنزلة استئنافٍ لبيان ما يقتضي التوحيد، الذي هو المقصد الأعظم من الخلق[116]؛ فدلَّ على وجوب التوحيد لله تبارك وتعالى، وعدم الإشراك به، فكان وروده في النَّص ((تنبيهًا على عِظَم القدرة، وتبكيتًا لمن يتخذون لله أندادًا))[117].

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: {وَقَالَ يَا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُواْ مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُواْ مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللّهِ مِن شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ }[118]. إذ ورد العدد (واحدٌ) يحمل دلالته المعجمية بمعنى (الواحد) الذي يسبق الاثنين في التسلسل العددي، إلا أنَّ السياق أسهم في توسيع دلالته، عَبْرَ استعماله في صيغة النهي، {لاَ تَدْخُلُواْ مِن بَابٍ وَاحِدٍ } ، فَدَلَّ – مفهومُ المخالفة للنَّهي – على قَصْدِ غيرِ الواحد دون تحديد، وبذلك أثار النَّص احتمال إرادة العدد (اثنين) أو الثلاثة أو أكثر، ثمَّ تَحَوَّل الخِطابُ من النَّهي إلى الأمر، {وَادْخُلُواْ مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ} ، فأكد ما دَلَّ عليه مفهوم المخالفة للنّهي، وانصرف بالمعنى إلى إرادة الجمع، ولعلَّ ما يعزز هذه الدلالة هو أنَّ عدد أبناء يعقوب أحد عشر نفرًا؛ يجعل دخولهم من بابين لا يُلغي حالة الاجتماع التي جاء بهما النهي والأمر في النّص، وبذلك لا تَنْقَضي الحاجة التي في نفس يعقوب υ، وهي خوفه عليهم من السحر، والإصابة بالسوء[119]، قال تعالى: {وَلَمَّا دَخَلُواْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُم مَّا كَانَ يُغْنِي عَنْهُم مِّنَ اللّهِ مِن شَيْءٍ إِلاَّ حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ }[120]، فَدَلَّتْ هذه المعاني من خلال السياق، على دلالة العدد (واحد)، على عددٍ مُنْفَتِحٍ من الأبواب والعد: على (الاثنين)، بمفهوم المخالفة للعدد (واحد)، وعلى: الاثنين، والثلاثة، والأربعة، والخمسة وغيرها من الأعداد، بمقتضى قصد النَّهي، والأمر، الصادر من يعقوب υ لبنيه.

كذلك جاء العدد (واحد) بصيغة (أحد) الدَّالة على عموم الجنس بمعنى: أي أحد، وليس الدالة على (الواحد) بمعناه المعجمي ضمن التسلسل العددي، وقد ورد ذلك في آيتين الأولى: قوله تعالى: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ }[121]. إذ جاء السياق بالنفي عن التفرقة في الإيمان بين جماعة الرُّسل الذين أرسلهم الله للأمم. فجاء استعمال العدد واحد بلفظ (أحد) في معنى الجمع، فدَلَّ على كل واحدٍ من جنس الرسل، ونفي التفرقة هنا هو إثبات المساواة في الإيمان، والتصديق بجماعة الرسل وبما جاءوا به[122]، وهذا يقتضي أن تكون هذه المساواة تشمل أعدادهم جميعًا، أي لا نُفَرِق أحدًا عن أحد، ولا نُفَرِقُ بين كل واحدٍ منهم وآخر، ولا نُفَرِقُ بين واحدٍ منهم وجماعةٍ، ولا جماعة منهم على واحد، أو جماعة على جماعة، فهي تسوية بينهم جميعًا في الإيمان، بأنَّهم على الحقّ المبين[123]. وبذلك جاء العدد (أحدٌ) في

النَّص؛ للدلالة على الواحد، والجمع معًا، بمعنى نؤمن بالكل. ثمَّ تأكدت هذه الدلالة أيضًا باستعمال اللفظ (بَيْنَ) الذي يقتضي التفريق بين شيئين فصاعدًا، ((وهو لا يدخل إلا على اسم يدل على أكثر من واحد، تقول: المال بين القوم، ولا تقول: المال بين زيد))[124]، وبذلك جاء اللفظ (أحدٍ) في الآية، لفظًا عامًا يستوي فيه الواحد، والاثنين، والجمع من الرسل[125].

والآية الأخرى التي ورد فيها لفظُ (أحد) هي قوله تعالى: {قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لا يَنبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ}[126]. وقد جاء فيها العدد في صيغة النَّهي للدُّعَاء والمسألة، وجاء لفظًا عامًا يدلُّ على الواحد، والاثنين، والجمع، المذكر، والمؤنث، بمعنى: لا ينبغي لأي أحدٍ من بعدي (الواحد، والاثنين، والثلاثة، وغيرهم، والجماعة، الذكور، والإناث). فهو قد أراد أنْ يتفرد من بين البشر جميعهم؛ ليكون هذا الملك، وتلك الهِبَة، خالصةً له دون سواه[127]؛ ليتمكن بهذا المُلك من إنفاذ دعوة الله سبحانه وتعالى وأحْكَامه، والأخذ على يدّ المتمردين، فلا يكون لهم عليه سلطان[128]. ولتوكيد هذه الدلالة جاء لفظ (بَعْدِي) ((نظير ما في قوله تعالى: {فمن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ}[129]. أي: غير الله تعالى وهو أعمُّ من أنْ يكون الغير في عصره))[130]. ثمَّ تعمَّقت هذه الدلالة أيضًا باستعمال العدد (نكرة) في الآيتين، فظهرت فيهما دلالة (التعميم) ظاهرةً جليةً.

وبالدلالة ذاتها ورد العدد (واحد) في قوله تعالى: {حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمْ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ كَلا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ}[131]. فهو بمنزلة النموذج الواحد لصنفٍ من النَّاس، إذ جاء معنى العدد في النَّص باعتبار المعنى الذي يترتب عليه، والذي يشمل كل من يطلب هذا الطلب عند موته، فجاء الكلام عن واحدٍ في حكم الكل[132].

وفي سياقٍ آخر جاء لفظٌ يدل على معنى العدد (واحد)، هو لفظ (فردًا) بمعنى وحيدًا، في قوله تعالى: {وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ}[133]، أي لا تذرني وحيدًا منفردًا لا ولد لي[134]. وهذا هو المعنى الذي قصده زكريا في استعمال هذا العدد لبيان سبب حاجته للولد؛ ليكون ردءًا وعونًا له، فيرث الخير بعده، ولهذا اختار الثناء على الله سبحانه وتعالى بقوله: {وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ}، أي لا تذرني وحيدًا فردًا لا ولد لي يرثني، فجاء الثناءُ مناسبًا للمسألة[135]. وبذلك أوحى لفظ {فردًا} بكل ما يقتضيه عُدْم الانفراد، والوحدة من معانٍ كالمؤانسة، والمؤازرة، والسعي، والإعانة، وغير ذلك من مصالح الذرية، التي ترتبط بهذا المعنى[136].

ثم نجد دلالة هذا اللفظ العددي (واحد) في النَّص تتعزَّزُ بسياق آياتٍ أخرى ورد فيها الدُّعَاء نفسه على لسان زكريا υ، كقوله سبحانه: {ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا * إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاء خَفِيًّا * قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا * وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا}[137]. فجاءت ألفاظ الطلب، والاستعطاف في الآيات تؤيد هذا المعنى وتؤكده

{وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي}، {وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا}، {وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي}، {فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ} فأشارت جميعها إلى أسباب الحاجة إلى الولد، والذرية، و دَلَّت على الرَّغبةِ في التَخلُص من الوحدة ، والانفراد.

هكذا جاء العدد (واحد) بدلالات كثيرة ضمن السِّياق الذي وردت فيه[138]؛ محتفظًا بمعناه المعجمي في التسلسل العددي – أحيانًا– فيأتي بمعنى الواحد الفرد، أو يتعدّى هذا المعنى – أحيانًا أخرى– ليشمِل عددًا آخر، كالاثنين أو أكثر، أو يَدلُّ – أحيانًا– على التعميم فلا يُقصد به الواحد المعين فحسب، وإنما جماعة من الناس أيضًا، وهو بهذا كله أفاد النَّصّ بفاعلية أسلوبية، ودلالات بلاغية، ما كانت لتظهر فيه بمعزلٍ عن السياق[139].

دلالة العدد (اثنين) على التَّحسر، والتكرير، والتكثير:

ومن الأعداد الواردة في القرآن أيضاً العدد (اثنين)، وذلك في قوله تعالى: {قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ}[140]. والمعنى اللغوي لهذا العدد، يُشِير إلى أنّه ضِعْفُ العَدَدِ واحد، يُقَالُ: ثَنَّاهُ تَثْنِيَةً، أي جَعَلَهُ اثْنَيْنِ، وثَنَى الشَّيْءَ، أي: صَارَ لَهُ ثَانِيًا[141]. وقد جاء هذا العدد في الآية للدلالة على أربعة أمور: إحيَائتينِ وَمَوْتَتَينِ، أمَّا الإحْيائتَان فهما: الإحيائة الأولى للخلق، وإحيائة البعث بعد الموت، وأمَّا الإماتتان فهما: العَدَمُ الذي كان عليه الخلق قبل الإحيائة الأولى، والإماتة الثانية (الموت حين انقضاء الأجل)[142]. قال تعالى: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}[143]. فجاء العدد بتوكيد دلالة التَّحسر التي عليها الكفار، بعد اليقين الذي وقع لهم بفوات الإيمان، والعمل، والطاعة، في الحياة الدنيا، وقد اكتفى النص بذكر العدد مجردًا من المعدود لدلالة سِيَاق الكَلامِ عليه في الموضعين، فأسهم ذلك في تعميق الدلالة، وتعزيزها، إذ لو جاء في غير القرآن ذكر المعدود بقولنا: (أحييتنا حياتين اثنتين، وأمتنا ميتتين اثنتين)؛ لظهرت دلالة (الإخبار) بهذه الجمل، أكثر من دلالة (التحسر) المقصود في الآية، كما هو في قوله تعالى: {وَقَالَ اللَّهُ لا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ}[144]. فأسهم حذف المعدود في ((تكثيف الدلالة بقليل من الألفاظ من ناحية، وتجنب التكرار من ناحية أخرى))[145]. وكما اتفق حصول هاتين الإحيائيين، والإماتتين في الخبر والواقع، اتفقا أيضًا في الموقع الإعرابي لهما على هذا النحو: (أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ، وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ):

فعل + فاعل (تاء المخاطَب) + (نا) مفعول به + العدد (نائب عن مفعول مطلق).

فتوافقت دلالة العبارة في العدد، ودلالة التركيب في الصياغة، ليتأكد بذلك أنَّ الإعرابَ فرع المعنى.

كذلك جاء حذف المعدود في النَّص بدلالة أخرى، تُوحي برسوخ اليقين لدى أولئك الداعين، بعد أن شاهدوا كلَّ شيءٍ وعاينوه، فتحول الخبرُ إلى أثر، والغيبُ إلى المشاهدة، فكانَ لعُمقِ هذا اليقين وقوته، أثرٌ في عدم الحاجة إلى ذكر المعدود وبيانه.

وقد جاء هذا الأسلوب أيضًا باحتمال إرادة ((التكرير، والتكثير، فكأنهم قالوا: أمتنا مرة بعد مرة، وأحييتنا مرة بعد مرة، فعلمنا عظيم قدرتك))[146].

دلالة العدد (ثلاثة) على التحديد الزمني الذي يُمثل أمدًا زمنيًا فاصلاً بين أمرين:

ومن الأعداد الواردة في القرآن أيضاً، العدد (ثلاثة)، في قوله تعالى: {قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّيَ آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا وَاذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ }[147]. إذ جعل سبحانه هذا العدد علامةً لزكريا υ يَستدِلُّ بها على استجابة الله لسؤاله، ووقوع الحمل لزوجته[148]، ((كأنَّه قيل: آية حصول المطلوب، ووصول النّعمة، أنْ تُحْبَس لسانك إلا عن شكرها))[149]، فمتى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد. وفي موضع آخر جاء تحديد هذا العلامة، بـ(ثلاثِ ليال)، فقال سبحانه: {قَالَ رَبِّ اجْعَل لِّي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا }[150]، ((حتى لا يقع احتمال أنْ يكون المنع في الليالي دون الأيام، أو الأيام دون الليالي... فوقع التنصيص على الوقتين ليرتفع توهم أفراد أحد الوقتين دون الآخر))[151]. وبذلك يَدلُّ اختلاف ذِكْرِه سبحانه وتعالى للمَعْدُودَين في إطار موقفٍ واحد، وقصةٍ واحدة ((على أن تلك الآية كانت حاصلة في الأيام الثلاثة مع لياليها))[152]. وذلك أنَّ الليلة تسبق يومها وتشمله[153]. وبذلك تتحقق دلالة شمول الليالي للأيام في اكتمال المدة المحددة لزكريا؛ ليعمل على إتمامها، فَيُتِمّ وَقْتَهَا مثْلَ مَا أرادَ اللهُ سبحانه وتعالى منه. ويتعزَّز هذا المعنى بالوجه الثاني من تفسير لفظة {سَوِيّاً }[154]؛ صفةً لليالي، بمعنى: كاملات مستويات[155]؛ وهذا يُوْحِي بشمولٍ أعمّ للامتناعِ عن الكلام، في كلِّ أوقاتِ تلك الليالي، والأيامِ، وساعاتِها[156].

ومن اللافت في استعمال العدد (ثلاثة) في الآيتين، أنه قد جاء في سياق تحديد زمني، يُمثل أمدًا زمنيًا يتعرف به زكريا على حصول الاستجابة بارتزاق الولد، فهو بمنزلة إشعارٍ بحصول الاستجابة، كأنَّه قال: متى تمت الثلاثة الأيام كان ذلك إمارة لابتداء الحمل[157]. وهذا المعنى في استعمال العدد (ثلاثة)؛ تحديدًا زمنيًا، لبيان حقيقة معينة، أو للدلالة على تحقيق أمرٍ ما، أو نفاذِ أجله، نجده يتكرّر في مواطنَ متعددة من القرآن الكريم، جاء فيها هذا العدد يَدلُّ على بلوغ غاية، أو يُشعر بحدٍ فاصلٍ لموقفٍ معين، أوحكمٍ يتحقق بعد انقضاء مدته، ومن ذلك قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ }[158]، فقد تحدَّد بالعدد (ثلاثة)؛ عِدَة المرأة التي تعتدها بعد الطلاق. ومنه قوله تعالى: {وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ }[159]. وقوله تعالى على لسان صالح υ: {وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللّهِ وَلاَ تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ * فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ }[160]. فقد جعل الله سبحانه وتعالى عِدة الـ(ثلاثة الأيام) أمدًا لهلاك هؤلاء القوم إن لم يؤمنوا باالله، ورسوله. فجاء العدد ((إشارةً إلى ما يدل عليه الأمر بالتمتع ثلاثة أيام من نزول العذاب عقيبها))[161]. بل قد ذُكِرَ في تفصيل أحداث هذه القصة ((إنهم لما عقروا الناقة صعد فصيلها الجبل، ورغا ثلاثَ رغواتٍ فقال صالح υ : لكل رغوة أجل يوم))[162].

وفي موطنٍ آخر جعل الله سبحانه وتعالى، حداً للخلوة الشخصية للمسلم فحددها بهذا العدد (ثلاث مرات)، بمعنى ثلاث عورات، في ثلاثة أوقات، بحيث يكون غير هذه الأوقات حقًا عامًّا، لا يلزم فيه الاستئذان إلا إذا اقتضى الحال ذلك فقال سبحانه: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ

الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاء ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ }(163).

كذلك جاء هذا العدد ذاته للدلالة على بلوغ الغاية في إقامة الحجة على أصحاب القرية الذين كذبوا المرسلين فقال سبحانه: {وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلاً أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءهَا الْمُرْسَلُونَ *إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ }(164). أي: غلبناهم بحجة ثالثة؛ لينتصر الحق على الباطل فلا تكون لهم حجة بعد الرسل(165).

دلالة العدد (أربعة) على تمثيل الجهات الأربع:

ومن الأعداد التي جاءت في القرآن أيضاً العدد (أربعة) في قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }(166). والإعجاز بإحياء الموتى يحصل بالواحد كما حصل بالأربعة، إلا أنَّ اختيار هذا العدد جاء يُلفِتُ النَّظر إلى أسرار الإعجاز، وأسباب الاختيار؛ ليُوحي الموقف بمعانٍ إلهامية ربانية، تقول لإبراهيم ومن بعده: تثبيًا لإيمانهم هذا {صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ }(167). ثم إنَّه عليه السلام لما سأل ربَّه أنْ يُريَه كيفية إحياء الموتى، جاء بلفظ الموتى جمعًا، فأجيب ((بأنْ يَأخذ ما مدلوله جمعٌ، لا أنْ يَأخذ واحدًا))(168). وربَّما جاء اختيار العدد (أربعة) في الآية؛ للدلالة على تمثيل الجهات الأربع: (الشرق، والغرب، والشمال، والجنوب) التي تعني تباعد المسافات بينها، ما يُوحي بقوة التَّفرق الحاصل لأجزاء تلك الطيور، وهو معنى يتناسب مع الإعجاز المقصود في الآية، بأنْ يجعل إبراهيم عليه السلام رفات هذه الطيور على كل الجهات الأربع ليحصل – على الرغم من ذلك التباعد– الإعجاز الإلهي بجمعهنَّ وإحيائهنَّ، وهذا أبلغ في الإعجاز والتحدي(169)، لذلك أمره سبحانه بأن يضع أجزاء الطير على الجبال ((تقويةً لتفرّق تلك الأجزاء، فإنها فُرِقَتْ بالفصل من أجسادها، وبوضعها في أمكنة متباعدة، وعَسِرةِ التناول))(170). بحيث يُسهم كلٌّ ذلك في تعميق معنى صعوبة الجمع بينها، وحينئذٍ يكون الجمع، والإحياء لها، هو قمَّة الإعجاز، ودليل القدرة الإلهية الفائقة على كل شي في الكون.

ولافت آخر في استعمال هذا العدد في الآية، هو أنَّ الأوامر الإلهية الصادرة فيه لإبراهيم υ تمثلت في أربعة أوامر هي: {خُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ }، {صُرْهُنَّ إِلَيْكَ }، {اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا }، {ادْعُهُنَّ }، وهذا توافق آخر بين عدد الطير، وعدد الأوامر الصادرة في الآية، المتعلقة بشأنها(171).

وربَّما يكون قد تكرر استعمال هذا العدد في إنجاز إبراهيم عليه الصلاة والسلام لأمر الله له بحيث كانت الطيور أربعة، ثمَّ قُطِّع كل طائر منها إلى أربعة أجزاء. أو قُسِّمتْ جميعها إلى أربعة أجزاء. ثم جعلها على أربعة أجبل، وكانت الجبال أيضًا على أربعة اتجاهات(172).

وقد يكون المعنى في اختيار العدد (أربعة)، أنَّك يا إبراهيم ((سَألتَ واحدًا على قَدَرِ العبوديّة، وأنَّا أعطي أربعًا على قدر الربوبية))(173).

وفي موطنٍ آخر من القرآن جاء استعمال العدد (أربعة) بمعية العدد (خمسة)، وذلك في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاء إِلا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ *وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ }(174). وقد جاء هذان العددان بمعناهما الإحصائي، عَدَدًا لأربعِ شهاداتٍ، تتبعهن شهادةٌ خامسة؛ يشهدها كلُّ مسلمٍ؛ يرمي زوجته بالزِّنا، من دون أنْ يَكونَ له شُهداء، ولعلَّ اختيار العدد (أربعة) للشهادات الأولى في اللعان؛ لتكون في مقام إقامة شهود الزِّنا، وهم أربعة، لأنَّه باتهامه لزوجته يسقط عنه قبول الشهادة، فيشهد في هذا المقام أربع شهادات بدلاً عن الشهود(175).

أمَّا العدد (خمسة) فإن اللافت في استعماله أنَّه جاء بصيغة اسم الفاعل، لارتباطه بفاعلية الشهادة التي جاء عددًا لها، إذ الشهادة الخامسة في اللعان، هي الفصْلِ في إجرائه بين الزوجين؛ لإفادتها القصد الفعلي من الشهادة إذ بها يتحقق الخبر، ويظهر الصدق فيما يدعيه كلّ طرف منهما(176). حتى كأنَّك تقرأ لفظ (الخامسة) في تعداد تلك الشهادات في الموضعين، كأنَّه في مقام معنى: (والشهادة الفاعلة الفاصلة أنَّ ...). إذْ بها يتم الحكم والجزاء، وتترتب العقوبة: بِلعن الزّوج إنْ كان من الكاذبين، أو إحلال غضب الله على الزّوجة إنْ كان من الصادقين، وبذلك أوحى العدد (خمسة) بهذه الصيغة بدلالة التغليظ للأمر(177)، وبيان هوله، وأنَّه قد بلغ مبلغًا عظيمًا يحتاج إلى المفاصلة، وإحلال العقوبة لمن يستحقها، ليأتي الحَسْمُ ذو الأثر البالغ، الخطير، على طرفي النزاع في الدنيا والآخرة، (اللعنة، والغضب)، فجاء العدد بفاعليةٍ أسلوبية ودلالية في النَّص، وعزّز دلالته.

كذلك أسهم استعمال العددين في الشهادتين معًا في اشتراك كلِّ عددٍ منهما في إثبات الصدق والكذب في شهادة اللعان، فارتبط العدد (أَرْبَعة) في شهادات الزوج بإثبات الصدق، والعدد (خمسة) بنفي الكذب، وارتبط العدد (أَرْبَعة) في شهادات الزوجة بإثبات الكذب، والعدد (خمسة) بنفي الصدق، فمثَّل ذلك تقابلاً آخر على مستوى استعمال الألفاظ المتقابلة في النَّص، وأسهم في بناء تَداخل لفظي، ومعنوي، في طريقة أداء الشهادة من قِبل كلِّ طرفٍ من طرفي اللِّعان:

شهادة الزّوج: (إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ)، والخامسة: (أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ).

شهادة الزّوجة: (إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ)، والخامسة: (أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ).

دلالة العدد (اثنا عشر) على التفضل والإنعام:

ومن الأعداد التي جاءت في القرآن أيضاً العدد (اثنا عشر) في قوله تعالى: {وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ }(178). وقد جاءت دلالة هذا العدد في علاقاته الترابطية بين العدد المذكور، وبعض المفردات داخل النَّص؛ إذ يرتبط العدد {اثْنَتَا عَشْرَةَ} بمعدوده {عَيْنًا}، ويرتبط المعدودُ (العيون)، بالمكان الذي انفجرت منه العيون (الْحَجَر)، فيبرز بذلك ترابط بين علاقات هذه العناصر في الواقع، وعلاقاتها في النَّص، إذ جاء لفظ (الْحَجَرُ) معرفة في لُغة النَّصّ، وهو

معروفٌ محددٌ في الواقع، وجاء تِعداد العيون نكرة في لغة النَّصّ، (اثنتا عشرةِ)؛ لأنَّها كانت نكرة في واقع بني إسرائيل، إذ لم يكن لها وجود ظاهر في هذا الحَجر، ولو جاء العدد معرفة في النص فقلنا في غير القرآن: (انفجرت منه الاثنتا عشرة عينًا)، لبرزت دلالة أخرى؛ تُوحي بأن هذه العيون معروفة في الواقع، وليست نتيجة لضربة العصا، وهنا تَخْفُت دلالة الإعجاز الذي جاءت به الآية.

ونجد هذا العدد كذلك يأتي في سياقٍ يدل على التفضل والإنعام من الله سبحانه على موسى ومن معه، وقد ذَكَرَ الله ذلك في موضعٍ آخر فقال سبحانه: {وَقَطَّعْنَاهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً أُمَماً[179] وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذْ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِب بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمْ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}[180]، فأكمل الله لهم نعمته عليهم بهذا العدد من عيون الماء، بأن تكون لكل قبيلةٍ منهم، عينًا خاصة بهم، ماءً معينًا، لا يختلط بغيره، زيادةً في الإكرام والإنعام[181]؛ وبذلك يتخلصون من التنافس، والتناحر، والشحناء[182]. وبهذا جاءت لغة العدد في النَّصّ؛ تتفق مع حقيقة الحال في الواقع، فَأَثْرَتْ الدلالة، وعمَّقتْ المعنى.

دلالة بعض ألفاظ العقود على طول العناء، وتمام البلوغ، وعلى المبالغة والتكثير:

ومن ألفاظ العقود التي وردت في القرآن الكريم لفظا: (الثلاثون، والأربعون) وذلك في قوله تعالى: {وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ}[183]. أما العدد (ثَلاثُونَ) فقد جاء استعماله بعد تفصيلٍ لمراحلَ تقضيها الأم في رعايتها لأطفالها، {حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا} مما يُوحى بطول الوقت المبذول في إنجاز هذه المراحل، والمشقَّة التي ترافقها مشقة الحمل: وحامٌ، وغثيانٌ، وثِقَل، وأوجاع، ومشقَّة الوضع: الطلق، والنزيف، والألم[184]. ثم تأتي مرحلة الرضاعة، والتربية، والرعاية، فيدل مجموع ذلك كله على عمق المشقَّة، والعناء، والتعب، الذي تكابده الأم وتقاسيه خلال هذه المراحل، فجاء تطويل الوصف للمبالغة في التوصية بالأم لتستحق – بكل المقاييس– عظيم الطاعة، وكمال البِرِّ والإحسان[185]، وبذلك اتفقت في النص دلالة العدد، ودلالة المعدود، إذ أسهم العدد (ثَلاثُونَ)، والمعدود (شَهْرًا) في إظهار دلالة طول العناء، وعمق المشقَّة لمراحل الحمل، والوضع، والرضاعة، والفصال، فجاء ذِكْرُ العدد، واختيار معدوده في النَّص أبلغَ في إيصال المعنى، والتعبير عن الموقف؛ إذْ تكبُر قيمة العدد في ذهن المتلقي وتتكثَّف دلالته إذا جاء المعدود (الزمن)، يتكون من وحدات أدقّ وأقلّ. ولو جاء – في غير القرآن – تحديد عدد أيام هذه المراحل، بصيغةٍ أخرى غير هذه الصيغة، نحو: (سنتين، وستة أشهر)، أو غير ذلك من الصّيغ التي تجمع عدد الثلاثين شهرًا؛ لجاء مُستثقلاً، وما جاء السّياق بهذه الدلالة، ولا ظهر هذا الإيحاء.

أما العدد (أَرْبَعِينَ) فقد ورد في قوله تعالى: {حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ }[186]. وجاء العدد في هذا السياق؛ للدلالة على سن البلوغ والرشد الذي قصدته الآية، وأكدَّه السياق (تحديدًا عمريًا يَدلُّ على حصول البلوغ وتمامه)، وذلك بتكرار اللفظ الدَّال عليه (بلغ) مرتين بقوله: {حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً } ، فجاء لفظ {أَرْبَعِينَ سَنَةً} بدلَ بيانٍ للبلوغ، ومما يؤكد ارتباط العدد (أربعين) بسن البلوغ أيضًا؛ سُنَّة اللهِ الغالبة في إرسال الرُّسل في هذا السّن الذي يَبْلَغُ فيه البلوغ تمامه[187]، وفي هذا المقام الذي هو مجرد بيان لعمر زمني يصل إليه الإنسان، يُدرك فيه حق الوالدين وبرعاه، فيدعو {رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ } ، اختار لهذا السِّياق لفظ (السنة) تعبيرًا لهذا المعنى الذي لا يحتاج إلى ما يوحي بكثرة الوقت وكَمّه، بقدر ما يقصد الإشارة إلى مرحلةٍ عمرية معينة يصل فيها الإنسان إلى كامل بلوغه، ورشده. وبذلك جاء اختيار العدد ، والمعدود في الموضعين، يتناسب مع سياق النَّص، ويُعزِّز دلالته.

كذلك ورد من ألفاظ العقود في القرآن الكريم العدد (سبعين) في قوله تعالى: {وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء أَنتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ }[188]. والآية جاءت مسوقة للإخبار عن موفقٍ شدةٍ، وهولٍ لموسى مع قومه، إذ عَادَ إليهم بعد إنْ انْقَضى مِيقات ربّه، كما أخبر القرآن عن ذلك بقوله: {وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلاَثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً }[189]. فوجدهم قد أشركوا بالله، واتخذوا {مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّهُ لاَ يُكَلِّمُهُمْ وَلاَ يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَالِمِينَ }[190]. فظهر الموقف يحتاج إلى عددٍ كثيرٍ من الرجال، لإدراك الأمر، وإصلاحه، وقد اشْتَهَرَ في لُغةِ العربِ استعمال العدد (سبعين) للدلالة على الكثرة، إذ جرى استعماله لديهم ((مجرى المَثَل في كلامهم للتكثير))[191]. فعزَّز اختياره في الآية دلالة النَّص في بيان عظمة الحدث، وشدة الموقف الذي جاء به السّياق[192].

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: {اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ }[193]. فقد ورد فيها العدد (سَبْعِينَ) بالدلالة ذاتها، إذ لم يكن المراد من استعماله في هذا السياق ((المقدار من العدد، بل هذا الاسم من أسماء العدد، التي تُسْتَعملُ في معنى الكثّرة))[194]. بمعنى أنَّ الله سبحانه وتعالى لنْ يَغفِرَ لمن أشرك ، ومات على شِرْكِه، وإنْ بالغت في الاستغفار غاية المبالغة[195]. فلنْ يَغْفِرَ اللهُ لهم، ولو بلغ استغفارك (السبعين) مرةً، أو زاد عليها[196]. وبذلك لم يأتِ هذا العدد ليشير إلى قيمة عددية إحصائية في النص، بقدر ما يشير إلى قيمة دلالية تكمن في الدلالة على الكثرة، والمبالغة، للتنبيه على شَنَاعَةِ الكفر وقُبْحِه. ولعلَّ سِرَّ اختيار هذا العدد للدلالة على الكثرة، والمبالغة، هو أن الأرقام (السبعة، والسبعين، والسبعمائة)، ((هي أكمل الأعداد لجمعها معانيها، ولأنَّ السّتة أوّلُ عددٍ تام؛ لِتَعَادُل أجزائها الصحيحة؛ إذ نصفها ثلاثة، وثلثها اثنان، وسدسها واحد، وجملتها ستة، وهي مع الواحد سبعة، فكانت كاملة، إذ لا مرتبة بعد التمام، إلا الكمال، ثمَّ السبعون غاية الكمال؛ إذ

الآحاد، غايتها العشرات، والسبعمائة غاية الغايات))[197]. وبذلك تناسب استعمال العرب للعدد (سبعين) في مطلق المبالغة، مع الموقفين اللذَيْنِ جاء بهما السياق في الآيتين، ففي الأولى: بَلَغَ الموقفُ لدى موسى، وقومه، مبلغًا من الشّدة، والكرب، فاحتاج المقام إلى عددٍ يُصَوِّرُ هذا المعنى (معنى المبالغةِ والهَوْل). وفي الآية الثانية جاء السياق مُخْبِرًا عن مبالغة المشركين في الكفر، والعناد، فجاءت المبالغةُ في العدد المستعمل في الاستغفار لهم؛ ليوحي (السبعين) في الآيتين بدلالة تضاعيف القوة، والشّدة في الموقفين[198].

وذَكَرَ بعض المفسرين وجهًا آخر لاستعمال العدد (سبعة) في الدلالة على الكثرة والمبالغة وهو أنه يستعمل – غالبًا – في جلائل الأمور فهو ((عددٌ شريف؛ لأنّه عدد السموات، والأرضين، والبحار، والأقاليم، والنجوم السيارة، والأعضاء، وأيام الأسبوع))[199].

وقد تكرر استعمال العددين (السبعة، والسبعين) أو كليهما؛ للدلالة على المبالغة والتكثير على عادة العرب في الاستكثار بهذين العددين في ((الآحاد بالسبعة، وفي العشرات بالسبعين، وفي المئين بسبعمائة))[200]. في آياتٍ كثيرة منها قوله تعالى: {مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ}[201]. وكقوله تعالى: {وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}[202]. فجاء ذلك على عادة العرب في المبالغة، مما يؤكد أنَّ هذا العدد صار أصلاً في معرض التضعيف، والتكثير، والمبالغة[203].

هكذا جاء العدد والمعدود في القرآن الكريم تتعدد ألفاظه؛ ليحمل دلالاتٍ متعددة ترتبط بنوع العدد، وسياقه الذي يرد فيه، وعلاقاته السياقية مع ألفاظٍ أخرى في النَّصّ، فتجتمع فيه – لإنتاج دلالته – قيمته اللُّغوية المُعْجَمِيّة، من حيث الكم العددي الإحصائي، وقيمته الفنّية في السياق، حتى غدا مظهرًا من مظاهر التناسق الشامل في آيات القرآن الكريم[204]، تتسع به دلالات النصوص؛ ليظهر فيها العدد (كَمًّا، وكيفًا)، (كَمٌّ): يتحدد ترتيبه بين أقرانه من الأرقام في اللغة، وفي النّص، من حيث العدُّ والإحصاء، و(كيفٌ): يَبرُزُ من خلاله العدد في القرآن الكريم؛ لفظًا لُغويًا يقع في ضمن محوري الاختيار والتأليف في إبداع النص البلاغي، فيتحول (العدد) الإحصائي المجرد إلى نص فني متفرد، يجعل العدد (معدودًا) في عالم الفنِّ، والإبداع، وإنتاج الدلالة، فيَنْمَاز بخصائص أسلوبية، تُثري لغة النَّصِّ، وتُعمِّق دلالاته.

الخاتمة:

1. للأعداد حضور معجمي، ودلالي متميز في القرآن الكريم. حيث شملت آياته ميع المراتب المفردة والمركبة وألفاظ العقود حتى الكسور والأبعاض، لكن المفردة كانت أوفرها حظاً في الشيوع.
2. اجتمع في تناول القرآن الكريم للعدد قيمتان: القيمة اللُّغوية المُعْجَمِيّة، والقيمة الفنّية السياقية، فظهر العدد في النص القرآن (كَمًّا) عدديٍ إحصائيٍ. و(كيفًا) فنيًا، يُثري لغة النَّصِّ، ويُعمِّق الدلالة.

3. تميزت آيات العدد بجمالية فريدة من نوعها كامنة في معانيها لا يدركها إلا من سبر غور نصوصها بالتحليل الدقيق والتأمل الطويل في بنيتها التركيبية والدلالية.
4. برز الخبر مهيمناً أسلوبيًّا في نصوص آيات العدد نظرًا لطبيعة هذه النصوص الإخبارية، والتي تتعلق بخلق السماوات والأرض، وعدد السنين والحساب، ومسائل الإرث وغير ذلك.
5. زخرت آيات العدد بجملةٍ من الأساليب التعبيرية أضافت إليها دلالات جديدة أثارت فاعلية واضحة في بنيتها.
6. لم يحدد بناء جملة العدد باستخدام المستوى اللغوي العادي بل تعداه إلى خرق المألوف من خلال ظواهر العدول.
7. حاز العدد (واحد) على أكبر تردد من بين الأعداد في القرآن الكريم وذلك دليل تأكيده على وحدانية الخالق عز وجل وانفراده سبحانه وتعالى بالربوبية والإلوهية حيث لم يرد (الواحد) صفة إلا لله تقدس أسمه، ثم تلاه العدد (سبعة) وذلك دلالة على عظمة الخالق في خلق السماوات والأرض، وأيضاً لتأديتها معنى الكثرة.
8. ردت ألفاظ العقود وبرزت في سياق الآيات التي تحمل في طياتها دلالة لإثبات وبيان الأحكام والقوانين.
9. وكذلك الحال فيما يتعلق بالكسور فقد جاءت خاصة بالسياقات المتعلقة بقضايا الميراث والأمور الدينية لما فيها من دقةٍ وخصوصية .
10. إنّ دلالات العدد ومعانيه نشأت من تأثير السياق في القيمة الدلالية للعدد بصورةٍ مباشرةٍ ، فلا تكون للأعداد هذهِ الدلالات الواسعة وهي متجردة من سياقاتها سوى المعنى اللغوي لها.
11. إنّ أهمية العدد وقيمته برزا بوضوح وأزيل إبهامهما من خلال دلالة المعدود وتحديد أنواعه وعلاقاته وماهيته في السياق.

الهوامش:

(1) يُنظر: تناسق الأعداد في القرآن الكريم: 33.
(2) يُنظر: دليل الدراسات الأسلوبية، 37.
(3) يُنظر: الأسلوبية والأسلوب: 36.
(4) يُنظر: جمهرة اللغة، ج1/ص112، ولسان العرب، مادة (عدد)، ج9/ص76، وتاج العروس، ج8/ص353.
(5) مريم: 84.
(6) العين، مادة (عدّ)، ج1/ص79.
(7) المحكم والمحيط الأعظم ج1/ص79.
(8) المفردات، ج1/ ص324.
(9) يُنظر: المحكم والمحيط الأعظم، ج1/ص79، ولسان العرب، مادة (عدد)، ج9/ ص76، وتاج العروس، ج8/ ص353.
(10) البقرة: 80.
(11) البحر المحيط، ج1/ص445، ويُنظر : المصباح المنير، ج2/ص396، والمفردات، ج1/ص325.
(12) دستور العلماء، ج2/ص218.
(13) كشّاف اصطلاحات الفنون، ج2/ ص1167.
(14) المفردات، ج1/ص324.

(15) هذا الإحصاء مأخوذ من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د. ط، 1364هـ/1945م.

(16) يُنظر :المرجع نفسه، ص745.

(17) البقرة: 213

(18) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص745.

(19) البقرة: 163.

(20) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص161.

(21) المائدة: 106.

(22) النحل:51.

(23) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 159-160.

(24) المائدة: 73.

(25) الواقعة:7.

(26) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص300.

(27) النور:13.

(28) فصلت:10.

(29) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص245.

(30) المجادلة:7.

(31) الكهف:22.

(32) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص344.

(33) الأعراف:54.

(34) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص340.

(35) الحجر :44.

(36) لقمان:27.

(37) فصلت:12.

(38) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص161.

(39) الزمر : 6.

(40) الحاقة 17.

(41) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص154.

(42) النمل:49.

(43) الإسراء:101.

(44) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص462.

(45) المائدة:89.

(46) الأنعام:160.

(47) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص462.

(48) يوسف:4.

(49) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص161.

(50) البقرة:60.

(51) التوبة: 36.

(52) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص154.

(53) المدثر :30.

(54) يُنظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص462.

(55) الأنفال:65.

(56) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص160.

(57) الأحقاف:15.

(58) الأعراف: 142.

(59) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص300.

(60) البقرة:51.

(61) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص245.

(62) العنكبوت:14.

(63) المعارج:4.

(64) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص344.

(65) المجادلة:4.

(66) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص340.

(67) الأعراف:155.

(68) الحاقة:32.

(69) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص161.

(70) النور:4.

(71) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص154.

(72) ص:23.

(73) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص658.

(74) البقرة:259.

(75) البقرة:261.

(76) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص658.

(77) الأنفال:65.

(78) الأنفال:66.

(79) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص159.

(80) الكهف:25.

(81) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص36.

(82) البقرة:96.

(83) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص36.

(84) الأنفال:66.

(85) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص160.

(86) آل عمران:124.

(87) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص245.

(88) آل عمران:125.

(89) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص658.

(90) الصافات:147.

(91) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص36.

(92) البقرة:243.

(93) النساء: 11.

(94) سبأ: 45.

(95) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 514.

(96) سبأ:46.

(97) يُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 162.

(98) يُنظر: المرجع نفسه، ص 160.

(99) يُنظر: المرجع نفسه، ص 300.

(100) النساء:3.

(101) فاطر:1.

(102) الإسراء: 88.

(103) الإتقان في علوم القرآن، ج2/ص337.

(104) البَقْلُ: ما أنبتته الأرض من الخضر. ينظر: التعاريف: ص:140، والمصباح المنير، ج1/ص58. و(القثاء): الخيار، الواحدة قثاءة. يُنظر: الصحاح ج1/ص64، وتاج العروس، ج1/ص362. و(الفوم): قيل: هو الثوم المعروف و(الثاء) تُبدل في لغة العرب من (الفاء) وهذا هو الأظهر والموافق لما عُدَّ معه. وقيل هو: الحنطة. يُنظر: المخصص: ج4/ص191، ومعجم مقاييس اللغة، ج4/ص462. والصحاح: ج5/ ص2004.

(105) البقرة: 61.

(106) يُنظر: القاموس المحيط، ج1/ص414، ولسان العرب، مادة (وحد)، ج15/ ص230.

(107) الرحمن: 22.

(108) تفسير البغوي، ج1/ص77- 78.

(109) الأعراف: 160.

(110) الكشاف، ج1/ص173، ويُنظر: تفسير النسفي، ج1/ص46، والتفسير الكبير، ج3/ص93.

(111) يُنظر: التحرير والتنوير، ج1/ ص505.

(112) الأعراف: 189.

(113) يُنظر: الكشاف، ج1/ص491.

(114) يُنظر: تفسير ابن كثير، ج2/ص275، وروح المعاني، ج9/ص137.

(115) النساء: 1.

(116) يُنظر: روح المعاني، ج9/ص137.

(117) المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، ص422-423.

(118) يوسف: 67.

(119) يُنظر: المحرر الوجيز ج3/ ص262، وروح المعاني ج13/ ص21.

(120) يوسف: 68.

(121) البقرة: 285.

(122) يُنظر: التسهيل لعلوم التنزيل، ج1/ص98، وتفسير ابن كثير، ج1/ص343، والتحرير والتنوير، ج2/ص595.

(123) يُنظر: تفسير القرطبي، ج3/ص425، وتفسير البغوي، ج1/ص273.

(124) تفسير النسفي، ج1/ص139-140.

(125) يُنظر: الكشاف، ج1/ص358.

(126) ص: 35.

(127) يُنظر: المحرر الوجيز، ج4/ص505.

(128) يُنظر: فتح القدير، ج4/ص433.

(129) الجاثية: 23.

(130) روح المعاني، ج23/ص200.

(131) المؤمنون: 100.

(132) يُنظر: روح المعاني، ج18/ص64.

(133) الأنبياء: 89.

(134) يُنظر: تفسير القرطبي، ج11/ص336، وتفسير البيضاوي، ج4/ص106، وفتح القدير، ج3/ص425.

(135) يُنظر: تفسير الطبري، ج17/ص83، وتفسير ابن كثير، ج3/ص194.

(136) يُنظر: تفسير السعدي، ج1/ص530.

(137) مريم: 2-6.

(138) يُنظر: العدد في القرآن الكريم، لطائفه ومسائله، ص65.

(139) يُنظر: علم الدلالة، ص68-69.

(140) غافر: 11.

(141) يُنظر: القاموس المحيط، ج1/ص1636، وتاج العروس، ج37/ص283، ومختار الصحاح، ج1/ص37.

(142) يُنظر: الكشاف، ج3/ص158.

(143) البقرة: 28.

(144) النحل: 51.

(145) ظواهر أسلوبية في الشعر العربي الحديث في اليمن، ص241.

(146) روح المعاني، ج24/ص53.

(147) آل عمران: 41.

(148) يُنظر: تفسير أبي السعود، ج2/ص33، وتفسير ابن كثير، ج1/ص363.

(149) تفسير أبي السعود، ج2/ص34.

(150) مريم: 10.

(151) ملاك التأويل، القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، ج1/ ص111.

(152) التفسير الكبير، ج8/ص36، ويُنظر: تفسير النسفي، ج3/ص32.

(153) يُنظر: البحر المحيط، ج2/ص233.

(154) الوجه الأول: بمعنى أنّه يُكَلِمُ الناسَ بالرمز وهو سوي الخَلْق، ليس به عاهة، ولا خرس، ولا مرض. يُنظر: تفسير الطبري، ج16/ص52، وتفسير ابن كثير، ج3/ص113، وأضواء البيان، ج1/ص200.

(155) يُنظر: روح المعاني، ج16/ص71، والتسهيل لعلوم التنزيل، ج3/ص3، وتفسير الطبري، ج16/ص53، وأضواء البيان، ج1/ص200.

(156) يُنظر: الكشاف، ج3/ص9، والبحر المحيط، ج6/ص167.

(157) يُنظر: التحرير والتنوير، ج3/ص94.

(158) البقرة: 228.

(159) الطلاق: 4.

(160) هود: 64-65.

(161) تفسير أبي السعود، ج4/ص222.

(162) روح المعاني، ج12/ص91.

(163) النور:58.

(164) يس:13-14.

(165) روح المعاني ج22:ص221. ويُنظر: الكشاف ج4:ص11.

(166) البقرة: 260.

(167) النمل: 88.

(168) البحر المحيط، ج2/ص310.

(169) يُنظر: تفسير البغوي، ج1/ص248-249، والتفسير الكبير، ج7/ص38، والتحرير والتنوير، ج2/ص512.

(170) التحرير والتنوير، ج2/ص512.

(171) يُنظر: العدد في القرآن الكريم، لطائفه ومسائله، ص112.

(172) يُنظر: تفسير البغوي، ج1/ص248-249، والتفسير الكبير، ج7/ص38.

(173) التفسير الكبير، ج7/ص38، ويُنظر: فتح القدير، ج1/ص282.

(174) النور: 6-9.

(175) يُنظر: روح المعاني، ج18/ص107.

(176) يُنظر: تفسير السعدي، ص: 562.

(177) يُنظر: الكشاف، ج3/ص221.

(178) البقرة: 60.

(179) أي: صَيَّرناهم قِطَعا متفرقة، والأسباط ولد يعقوب عليه السلام، ولد لكل واحد منهم أمة من الناس، واحدهم سبط، والسبط في بني إسرائيل بمنزلة القبيلة في ولد إسماعيل. وأُنِثَ العدد؛ لأنَّ المعدود (أسباطًا) بمعنى الفرقة، أو الأمة، أوالقبيلة. أي: قطعناهم اثنتي عشرة قبيلة، فوضع (أسباطًا) موضع (قبيلة). يُنظر: تفسير القرطبي، ج2/ص141، والكشاف، ج2/ص159، والمفردات، ج1/ص222، ومختار الصحاح، ج1/ص120.

(180) الأعراف: 160.

(181) يُنظر: التفسير الكبير، ج3/ص96-97، وفتح القدير، ج2/ص255، وتفسير السعدي، ج1/ص306.

(182) يُنظر: روح المعاني، ج1/ص271.

(183) الأحقاف: 15.

(184) يُنظر: تفسير ابن كثير، ج4/ص158.

(185) يُنظر: روح المعاني، ج26/ص18.

(186) الأحقاف: 15.

(187) ينظر: الكشاف: ج3/ص397، وزاد المعاد: ج1/ص82. وروح المعاني: ج6/ ص390.

(188) الأعراف: 155.

(189) الأعراف: 142.

(190) الأعراف: 148.

(191) الكشاف، ج2/ص281، ويُنظر: فتح القدير، ج2/ص387، والبرهان في علوم القرآن، ج1/ص481.

(192) يُنظر: العدد في القرآن الكريم، لطائفه ومسائله، ص54.

(193) التوبة: 80.

(194) التحرير والتنوير، ج10/ص165.

(195) يُنظر: فتح القدير، ج2/ص387، وتفسير أبي السعود، ج4/ص87.

(196) يُنظر: التفسير الكبير، ج16/ص118، وفتح القدير، ج2/ص387.

(197) تفسير أبي السعود، ج4/ص87، ويُنظر: تفسير النسفي، ج2/ص101-102.

(198) يُنظر: البحر المحيط، ج1/ص282.

(199) فتح القدير، ج2/ص387، ويُنظر: التفسير الكبير، ج16/ص118، والبحر المحيط، ج1/ص282.

(200) البحر المحيط، ج5/ص79.

(201) البقرة: 261.

(202) لقمان: 27.

(203) يُنظر: التفسير الكبير، ج16/ص118.

(204) يُنظر: تناسق الأعداد في القرآن الكريم: 31.

مصادر البحث ومراجعه:

القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم.

1. الإتقان في علوم القرآن، لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، (ت911هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، لبنان، ط1، 1416هـ/ 1996م.

2. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي، (ت1393هـ)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، د. ط ، 1415هـ/1995م .
3. الأسلوبية والأسلوب، د .عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2/1982.
4. البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، (ت745هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د.زكريا عبد المجيد النوقي، ود.أحمد النجولي الجمل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،1422هـ/2001م.
5. البرهان في علوم القرآن، لأبي عبدالله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، (ت:794هـ)، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ/1957م.
6. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، (ت1205هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط ، د.ت.
7. التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد بن عاشور التونسي، (ت1393هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/2000م.
8. التسهيل لعلوم التنزيل، لمحمد بن أحمد بن محمد جزي الكلبي الغرناطي ، (ت741هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، ط4، 1403هـ/1983م.
9. التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف)، لمحمد عبد الرؤوف المناوي, (ت:1031هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1،1410هـ.
10. تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، (ت774هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط ،1401هـ.
11. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، لأبي السعود محمد بن محمد العمادي،(ت982هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
12. تفسير البغوي (معالم التنزيل)، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، (ت516هـ)، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د.ت.
13. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل، وأسرار التأويل)، لأبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، (ت685هـ)، دار الفكر، بيروت، د. ط، د. ت.
14. تفسير السعدي (تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان)، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، (ت1376هـ)، تحقيق: الشيخ العلامة صالح بن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط ،1421هـ/2000م.
15. تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن)، لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، (ت310هـ)، دار الفكر، بيروت، د. ط ، 1405هـ .
16. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، (ت671هـ)، دار الشعب، القاهرة، د. ط ، د. ت
17. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لفخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي،(ت604هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
18. تفسير النسفي (مدارك التنزيل، وحقائق التأويل)، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت 710هـ)، تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس، بيروت، لبنان، د.ط، 2005م.

19. تناسق الأعداد في القرآن الكريم، م.د. دريد موسى الأعرجي، مجلة مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، العدد (2)، المجلد (2)، كانون الأول، 2012م.

20. جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن الأزدي ابن دريد، (ت:321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1،1987م.

21. دليل الدراسات الأسلوبية، د. جو زيف ميشال شريم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، 1404 هـ/1984م.

22. دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/ 2000م.

23. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي، (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د. ت.

24. الصِّحَاح (تَاج اللُّغةِ، وصِحَاح العربيَّة)، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، (ت393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1407هـ/1987م.

25. ظواهر أسلوبية في الشعر العربي الحديث في اليمن (دراسة وتحليل)، د. أحمد قاسم، مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء، اليمن، ط1، 1417 هـ/ 1996م.

26. العدد في القرآن الكريم، لطائفه ومسائله، د. عبد الرحمن سعود إبداح، الطبعة العربية، دروب ثقافية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2016م.

27. علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1402هـ/1982م.

28. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، د.ط ، د.ت.

29. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت1250هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط ، د.ت.

30. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (ت817هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، د. ط ، د. ت.

31. كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للعلامة محمد علي التهانوي، (ت1745هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د.علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د.جورج زيناتي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م .

32. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (ت538هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط ، د. ت.

33. لسان العرب، لأبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور، (ت711هـ)، صححه: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، بيروت، ط3، د.ت.

34. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، (ت546هـ)، تحقيق:عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1413هـ/1993م.

35. المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سِيدَه المرسي، (ت458هـ)، تحقيق:عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 2000م.

36. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، (ت721هـ)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د. ط ، 1415هـ/1995م.

37. المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي ابن سيده، (ت458هـ)، تحقيق: خليل إبراهم جفال ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.

38. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، (ت770هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، د. ط ، د. ت.

39. المعاني الثانية في الأسلوب القرآني، د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1976.

40. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، لمحمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، د. ط ، 1364هـ/1945م.

41. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، (ت502هـ)، تحقيق وضبط: محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة، لبنان, د. ط، د. ت.

42. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، (ت395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2،1420هـ/1999م.

43. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، لأبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

الإمالة في اللهجات العربية

Vowel change in Arabic dialects

إعداد الباحثة: أ. بدور الزيات
جامعة البعث حمص الجمهورية العربية السورية

(body.zy.84@gmail.com)

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/09/11	2019/10/08	2020/01/05

الملخص:

تعد اللغات لهجات عند علمائنا القدماء, والخليل هو أول من قال بذلك منهم في معجمه (العين): "فلان فصيح اللَّهْجَة واللَّهَجَة وهي لغته التي جُبِلَ عليها فاعتادها", ودارسو اللغة وعلماؤها الذين جاؤوا بعده لم يقتنعوا باللغة مصطلحاً للهجة على الرغم من أن أعداداً كبيرة من علمائنا الأفذاذ منهم: (ابن دريد, وابن فارس, والهروي, وابن سيده...) لم يتخلوا عن كلمة (لغة) بمعنى (لهجة) في مصنفاتهم, أما لغويونا المعاصرون فقد فرقوا بين اللغة واللهجة تفريقاً كبيراً, فاللغة عندهم مصطلح يدل على مجموعة الخصائص الصوتية والإعرابية, وهي تلك التي تقوم عليها العربية بلهجاتها المختلفة, أما اللهجة فهي مجموعة الصفات اللغوية التي تنتمي إلى بيئة خاصة, ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد البيئة, إذن فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي علاقة الخاص بالعام, لأن بيئة اللهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضم عدة لهجات لكل منها خصائصها, ولكنها تشترك جميعها في الظواهر اللغوية, هذا ما دعاني لأن أتكلم عن الفرق بين اللغة واللهجة, لأن الكثير منّا يجهل ذلك, وكيف جاء مصطلح الإمالة, وكيف طبق على القرآن أولاً, وعلى ألسنة الفصحاء, وكيف تعددت اللهجات وانتشرت, وأصبحت قراءات يؤخذ بها حتى وقتنا الحالي.

الكلمات المفتاحية: لهجة, لغة, ولغية, قراءات, الفتح, الإمالة, ظاهرة.

Abstract

Quranic readings represent the phenomena of linguistic sounds. Moreover, Reading scientists have worked hard to study linguistic sounds. This is evident when reading the output of readers as well as their efforts in the graduation of the Koranic text. As a result, people can vary in their dialects to understand those texts. This is comes as a service to the book of God and its language. Thus, these phonological phenomena represent Performances for different dialects taken by readers as a symbol for the performance of the Koran. Some prominent linguistic phenomena that greatly prevailed in the books of Fath readings, vowel change and so on so forth, a great attention has been dedicated to this phenomenon and addressed the books of language and grammar. So, we can find plenty of it in the old ones while there is a few in the recent ones.

First I will talk about its definition and importance in language, grammar and reading books. Moreover, languages that are famous, and then I will show her role in Arabic dialects, and I will mention its usage, its conditions and prohibitions in accordance with some Quranic verses. In addition, the readings of reader whether or not it is permissible. In the conclusion of this research, I will present its usefulness and the results we have reached.

Keyword: Tone, language, language, readings, conquest, tilt, phenomenon.

تمهيد البحث:

تمثل القراءات القرآنية ظواهر الأصوات اللغوية، وقد اجتهد علماء القراءات في دراسة الأصوات اللغوية، ويظهر ذلك جلياً في قراءة القرّاء وجهودهم في تخريج النص القرآني حتى يتمكن الناس بتعدد ألسنتهم أن يفهموا تلك النصوص، وهذا خدمة لكتاب الله ولغته، فتلك الظواهر الصوتية تمثل أداءات للهجات مختلفة يتخذها القراء وجوهاً للأداء القرآني، ومن أبين الظواهر اللغوية التي شغلت حيزاً كبيراً في كتب القراءات الفتح والإمالة وبين بين، وكما اهتمت بهذه الظاهرة وتعرضت لها كتب اللغة والنحو، فنجد ذلك عند القدماء منهم بكثرة وعند المتأخرين بقلة.

بدايةً سأتحدث عن تعريفها وأهميتها في كتب اللغة والنحو والقراءات, واللغات المشهورة فيها, ثم سأبين دورها في اللهجات العربية, وسأذكر حكمها وشروطها وموانعها مع شواهدها القرآنية, وجواز قراءة القراء فيها, وفي ختام هذا البحث سأبين فائدتها والنتائج التي خلصنا إليها.

تعريف الإمالة (لغةً واصطلاحاً):

في تعريف الإمالة في كتب اللغة نجدها متقاربة فقد جاء في لسان العرب :

لغة: أملتُ الشيء إمالةً، عدلتُ به إلى غير الجهة التي هو فيها(1).

ويذكر ابن فارس 2 أن (الميم والياء واللام) كلمة صحيحة تدل على انحراف في الشيء إلى جانب منه (مال، يميل، ميلاً)، والميلاء من الرمل عقدة ضخمة تعتزل وتميل ناحية، والميلاء الشجرة الكثيرة الفروع(3).

واصطلاحاً: هي أن تنحو بالفتحة نحو الكسرةِ، فتميل الألف نحو الياء لضربٍ من تجانس الصوت, فكما أن الحركة ليست بفتحة محضة كذلك الألف التي بعدها ليست ألفاً محضة، وهذا هو القياس لأن الألف تابعة للفتحة, فكما أن الفتحة مشوبة فكذلك الألف اللاحقة لها(4).

وقد ورد تعريفها في أغلب كتب النحو القديمة والحديثة وكتب القراءات وهي بالإجماع:

الإمالة أن ينحى بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء(5).

والإمالة ضرب من ضروب التأثير الذي تتعرض له الأصوات حين تتجاوز أو تتقارب، وهي والفتح صائتان، وقد يكونان طويلين أو قصيرين(6).

والإمالة نوعان إمالة كبرى وإمالة صغرى، فالإمالة الكبرى يقال لها البطح والإضجاع وهي أن ينطق بالألف مركبة على فتحة تصرف إلى الكسر كثيراً، والإمالة الصغرى حدها أن ينطق بالألف مركبة على فتحة تصرف إلى الكسرة قليلاً ويقال لها التقليل أو التلطيف أو إمالة بين بين(7).

فالفتح والإمالة صوتان صائتان, أي يندرجان تحت ما يسميه الأوربيون (Vowels), لذا الفتح هو النطق بالصوت مع فتح الفم، وهو إما صائت قصير (Short vowel) أي فتحة (a)، وإما صائت طويل (Long vowel) أي ألف (a a)، والإمالة هي أن تتجه بالفتحة نحو الكسرة (e) وبالألف نحو الياء (ä)، ومعنى ذلك أن الإمالة متحولة عن الفتح[8]، وقيل أدخلت الإمالة الكلام طلباً للتشاكل لئلا تختلف الأصوات وتتنافر, وهي فرع على التفخيم, والتفخيم هو الأصل لأنه يجوز تفخيم كل ممال، ولا يجوز إمالة كل مفخم، وأيضاً التفخيم لا يحتاج إلى سبب والإمالة تحتاج إلى سبب[9].

إذن الإمالة فيها لغتان مشهورتان فاشيتان على ألسنة الفصحاء من العرب الذين نزل القرآن بلغتهم فالفتح لغة أهل الحجاز، والإمالة لغة عامة أهل نجد من تميم وأسد وقيس وغيرهم[10].

لذلك اهتم القدماء وبعض المحدثين بموضوع الأصلية والفرعية فيهما، ذهب معظم القدماء إلى أن الفتح أصل، والإمالة فرع، واستدلوا على ذلك بأنه يجوز تفخيم كل ممال، بينما لا يجوز إمالة كل مفخم إضافة إلى أن الإمالة مظهر من مظاهر التخفيف، لأن اللسان يرتفع بالفتح، وينحدر بالإمالة، والانحدار أخف من الارتفاع[11], يقول مكي: " اعلم أن أصل الكلام كله الفتح, والإمالة تدخل في بعضه في بعض اللغات لعلّة, والدليل على ذلك أن جميع الكلام الفتح فيه سائغ جائز, وليست الإمالة بداخلة إلا في بعضه في بعض اللغات لعلّة, فالأصل ما عمَّ وهو الفتح"[12].

في حين ذهب بعض أئمة القراءة إلى أن كلاً من الفتح والإمالة أصل برأسه[13], وليس منهم من ذهب إلى أن الفتح فرع والإمالة أصل[14].

وذهب بعض المعاصرين, ومنهم الدكتور أنيس إبراهيم إلى أن الإمالة أصل والفتح فرع, لجأت إليه قبائل غرب الجزيرة، بهدف الاقتصاد في المجهود الفصلي والتسهيل[15].

وقد عقب على كلام الدكتور إبراهيم أنيس الدكتور حسام النعيمي قوله: بـ (أن ظاهرة صوتية واحدة لا ينبغي أن يتجزأ تفسيرها, ومن الصعب أن نقتنع بأن الحجازيين كانت لغتهم متقدمة متطورة في مثل لفظة "سار" بغير إمالة, وأن التميميين قد تخلّفت لغتهم لبقاء الإمالة فيها, ثم تكون لهجة الحجاز متخلفة عن التطور في لفظة "كتاب" بغير إمالة, بينما تكون لهجة البادية أحدث في تطورها لأنها أمالت الألف فيها)[16].

ويؤخذ من كلام القدماء أن الكسر أخف من الفتح، حيث إن الإمالة أخف وربما كان هذا الرأي يحتاج إلى نظر، لأن الفتح ـ كما هو معلوم لدى العلماء ـ أخف الحركات، ومن ثم لا يسلم الباحث برأي القدماء هذا، كما أنه لم يطمئن إلى الرأي الآخر الذي مؤداه أن الإمالة أصل والفتح تخفيف، لأن الفتح هو اللغة المشهورة وهو لغة قريش وبه قراءة أهل الحرمين وحفص باستثناء كلامات معدودة، ومن ثم يرى الباحث أن كلاً منهما أصل في موطنه، سهل على لسان ناطقه، ولو أن الأمر مجرد تخفيف للجؤوا جميعاً إلى التخفيف أياً كان هو، ولعل هذا ما يجعل الباحث يطمئن إلى رأي الدكتور عبد الفتاح شلبي بأصالة الفتح في بعض الحالات وأصالة الإمالة في حالات أخرى[17].

الفتح والإمالة في اللهجات العربية:

الفتح والإمالة كما قلنا سابقاً لغتان فاشيتان في اللهجات العربية وبهما نزل القرآن، حيث جمع بينهما على مختلف قراءاته، أما لغة الفتح فقد كان لها القسط الأكبر من قراءات القرّاء, و(أما لغة الإمالة فكل القراء أمالوا وإن تفاوتت الإمالة بينهم قلة وكثرة سوى ابن

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

كثير[18] المكي)[(19)]، وأكثر القرّاء إمالة قراءة الكوفة، وقد أشار الدكتور إبراهيم أنيس إلى رأيه في سبب ذلك، إذ إنه يرى أن انتشار ظاهرة الإمالة في قراءات أهل الكوفة يرجع إلى أن الكوفة كانت مهبط القبائل البدوية التي اشتهرت فيها الإمالة[(20)]، وهذا سبب مقنع مفاده أنه إذا كان هذا السبب فلماذا لم تنتشر الإمالة في قراءة حفص[21] وهو كوفي، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن انتشار الإمالة في قراءات أهل الكوفة يرجع في المقام الأول إلى السند المتواتر على السماع والمشافهة، إذ إن قرّاء الكوفة إلا حفصاً قد تلقوا قراءاتهم عن زر بن حبيش الأسدي[22] عن ابن مسعود الهذلي[23], وقبيلتا أسد وهذيل من القبائل المميلة[(24)],أما حفص فقد تلقى قراءته عن عاصم[25] عن أبي عبد الرحمن السلمي[26] عن علي بن أبي طالب[27]، وهؤلاء حجازيو القراءة، ومن ثم اشتهرت قراءة حفص بالفتح ـ لغة الحجاز الأولى ـ ولم يمل فيما اشتهر عنه إلا في موضع واحد وهو كلمة (مجراها) في قوله I: (بسم الله مجراها ومرساها)[هود/41][(28)]، ولغة الحجاز مشهور عنها الفتح غير أنها تميل قليلاً, ولعل إمالة (مجراها) في قراءة حفص من ذلك قليل، فهذه الإمالة للأثر[(29)]، وليست بدعاً من حفص إنما هي متواترة كما ذكرنا سابقاً[(30)]، فهناك رأي قائل بأن حفصاً من عادته مخالفة أصل بعض الكلمات، ومن تلك الكلمات التي خالف فيها أصله إمالة (مجراها)[(31)]، وعلى الرغم من تأكيد العلماء على أن حفصاً لم يمل إلّا (مجراها) فإن الدكتور عبد الفتاح شبلي ينقل لنا عن أبي عمرو الداني[32] في كتابه (الموضح) أن حفصاً روى عن عاصم إمالة كلمات كثيرة منها (التوراة، بشرى، أناة، أراكم) وغيرها[(33)].

نخلص مما سبق أن الفتح والإمالة لغتان مشهورتان في اللهجات العربية، والفتح لغة قبائل غرب الجزيرة ـ قبائل الحجازـ ثم أضيفت إليها الإمالة كلغة ثانية.

والإمالة لغة قبائل شرق الجزيرة، وبهما نزل القرآن وجمع بينهما ليؤكد احترام كل لغات القبائل، وأن ثمة توافقاً وتداخلاً بين قبائل شطري الجزيرة، خلافاً لما زعمه المستشرقون.

والإمالة إحدى الظواهر التي ذكرها سيبويه[34] وهي تختص بنطق الفتحة الطويلة نطقاً يجعلها بين الفتحة الصريحة والكسرة الصريحة، وقد عقد لها باباً في كتابه سمّاه (هذا باب ما تُمال في الألفات"، حيث يقول فيه: (فالألف تمال إذا كان بعدها حرف مكسور وذلك كقولك "عابر وعالم ومساجد ومفاتيح وعذافر وهابيل"، وإنما أمالوها للكسرة التي بعدها، أرادوا أن يقربوها منها كما تربوا في الإدغام الصاد من الزاي حين قالوا (صدر) فجعلوها بين الزاي والصاد) [(35)].

فالملاحظ من كلام سيبويه أن الإمالة تدخل في باب المماثلة الصوتية لأن الحرف يتأثر بحرف آخر فيصبح قريباً منه في النطق، وهذا ضرب من التناسب بين الحركات حتى يسهل النطق ولا يثقل على المتكلم.

ويؤيد كلام سيبويه ما ذهب إليه ابن جني[36] عندما عدَّ الإمالة في باب الإدغام الأصغر بقوله: (وأما الإدغام الأصغر فهو تقريب الحرف من الحرف وإدناؤه منه من غير إدغام يكون هناك، وهو ضروب فمن ذلك الإمالة، وإنما وقعت في الكلام لتقريب الصوت من الصوت وذلك نحو: "عالم" و"كتاب" و"تسعى" و"قضى" و"استقضى"، ألا تراك قربت فتحة العين من "عالِم" إلى كسرة اللام منه بأن نحوت بالفتحة نحو الكسرة فأملت الألف نحو الياء، وكذلك "سعى و قضى", نحوت بالألف نحو الياء التي انقلبت عنها)[(37)].

وفي هذا السياق تحدث ابن يعيش قائلاً: "وكذلك الإمالة في العربية عدول بالألف عن استوائه وجنوح به إلى الياء، فيصير مخرجه بين مخرج الألف المفخمة وبين مخرج الياء وبحسب قرب ذلك الموضع من الياء تكون شدة الإمالة، وبحسب بعده تكون خفتها"[(38)].

قد لاحظنا أن القدماء قد تنبهوا إلى أن إمالة الفتحة التي هي (صائت قصير) ونحو الكسرة التي هي (صائت قصير) أيضاً, والألف وهي (صائت طويل) نحو الياء وهي (صائت طويل) أيضاً إنما تحدث لأسباب صوتية معينة ـ سنعرض لها بعض قليل ـ بحيث تؤدي الإمالة إلى الانسجام بين الأصوات في الكلام فقالوا: (إن الغرض فيها تناسب الأصوات وتقاربها, لأن النطق بالياء والكسرة انحدار وتسفل، وبالفتحة والألف تصعد واستعلاء، وبالإمالة تصير من نمط واحد في التسفل والانحدار)[39].

وبذلك نبتعد عن الثقل في النطق, لأن الغرض من الإمالة حاصل بها, وهو الإعلام بأن أصل الألف الياء، أو التنبيه على انقلابها إلى الياء في موضع أو مشاكلتها للكسر المجاور لها أو الياء[40].

وحكمها في الكلام الجواز, لأنها من الأحرف السبعة ومن لحون العرب وأصواتها[41], إذ ليس هناك كلمة تمال إلا وفي العرب من يفتحها, ومحلها الأسماء المتمكنة والأفعال غالباً[42].

والإمالة لا تكون إلا لسبب وسببها (الياء والكسرة)، فإن فُقِدَ لزم الفتح، وإن وُجِدَ جاز الفتح والإمالة.

ولها شروط وموانع سنعرضها الآن:

شروط إمالة الألف المتطرفة وجوباً[43]:

1- أن تكون منقلبة عن الياء نحو (رمى) وكذلك (مَرْمَى) لأنك تقول في المضارع والمصدر (يَرْمِي – رَمْياً), ففي قوله تعالى:(إلّا أن تتّقوا منهم **تُقاةً**) {آل عمران/28}, في(**تُقاة**) قرأ ابن عباس[44] ومجاهد[45] وأبو رجاء[46] وقتادة[47] وأبو حيوة[48] ويعقوب[49] وسهل[50] وعاصم في رواية المفضل عنه: "تتقوا منه تقيّة" بوزن (مطية) وهي مصدر أيضاً بمعنى (تقاة)، يقال: اتقى يتّقي اتّقاء وتقوى وتقاة وتقيّة وتُقى، فيجيء مصدر افتعل من هذه المادة على الافتعال وعلى ما ذكر معه من هذه الأوزان، ويقال أيضاً: تَقيْت اتّقي ثلاثياً تقيّة وتقوى وتقاة وتقى، والياء في جميع هذه الألفاظ بدل من الواو لما عرفته من الاشتقاق, وأمال الأخوان[51] (تقاة) هنا، لأن ألفها منقلبة عن ياء كما تقدم تقريره، ولم يؤثر حرف الاستعلاء في منع الإمالة لأن السبب غير ظاهر، ألا ترى أن سبب الإمالة الياء المقدرة بخلاف (غالب) و(طالب) و(قادم) فإن حرف الاستعلاء عنا مؤثر لكون سبب الإمالة ظاهراً وهو الكسرة، وعلى هذا يقال: كيف يؤثر مع السبب الظاهر ولم يؤثر مع المقدر وكان العكس أوْلى؟ والجواب أن الكسرة سبب منفصل عن الحرف الممال ليس موجوداً فيه بخلاف الألف المنقلبة عن ياء فإنها نفسها مقتضية للإمالة، فلذلك لم يقاومها حرف الاستعلاء[52].

2- أن تكون صائرة إلى الياء دون زيادة أو شذوذ نحو (مَلْهَى) فإنها تصير في المثنى ياء نقول (مَلْهَيان) وأصلها ليس ياء نقول (لَهَا – يَلْهُو – لَهْواً)، فلا تُمال الألف إذا كانت تصير إلى الياء بسبب الزيادة، كزيادة ياء التصغير في كلمة (قفاً) تصبح (قفي)، وكذلك كلمة (قفا) في لغة هذيل فإن ألفها تنقلب ياء شذوذاً إذا أضيفت إلى ياء المتكلم نحو (قفيّ), في قوله تعالى: **(ما زَكَا)** {النور/21}, قرأ العامة على تخفيف الكاف يقال: (زكا– يزكون) وفي ألفه الإمالة وعدمها، وقرأ الأعمش[53] وأبو جعفر[54] بتشديدها، وكتبت ألفه ياء وهو شاذ لأنه من ذوات الواو كغزا، وإنما حُمِل على لغة من أمال أو على كتابة المشدد فعلى قراءة التخفيف فتثبت الواو إذا كانت ثالثة, وترجع الياء في موضعها إذا كانت رابعة[55].

3- أن تكون واقعة في عين الفعل بشرطين أساسيين هما:

أ- أن تكون منقلبة عن ياء أو واو.

ب- أن تقع فاء الفعل مكسورةِ على وزن (فِلْت) عند الإسناد إلى الضمير (التاء).

فهذه الأفعال (باع – دان – خاف – كاد) عند إسنادها إلى الضمير (التاء) تجوز فيها الإمالة فتقول (بِعْتُ – دِنْتُ – خِفْتُ – كِدْتُ) وذلك لتحقق الشروط السابقة فيها، فعينها ألف, وهي منقلبة عن ياء ك(باع – بيع، دان – دين)، ومنقلبة عن واو ك(خاف – خوف، كاد – كود), وكسرت فاؤها عند الإسناد إلى الضمير (التاء) فصارت إلى وزن (فِلْت) بحذف العين، أما إذا صارت إلى وزن (فُلْت) بضم الفاء فلا إمالة فيها نحو (قُلت، جُلْت، صُمْت).

مثال المنقلبة عن الياء قوله تعالى: **(ما طابَ)** {النساء/3}, وقرأ ابن أبي عبلة: (من طاب) وهو مرجح كون (ما) بمعنى الذي للعاقل، وفي مصحف أبي بن كعب: (طِيب) بالياء وما ليس بمبني للمفعول، لأنه قاصر وإنما كتب كذلك دلالة على الإمالة[56]_ وهي قراءة حمزة[57]_ .

مثال المنقلبة عن واو قوله تعالى: **(خافوا عليهم)** {النساء/9}, وأمال حمزة ألف (خاف) للكسرة المقدرة في الألف، إذ الأصل (خوف) بكسر العين بدليل فتحها في المضارع نحو: (يخاف).

وعلل أبو البقاء[58] ذلك بأن الكسر قد يَعْرِض في حال من الأحوال، وذلك إذا أسند الفعل إلى ضمير المتكلم، أو إحدى أخواته نحو: (خفت وخفتا)[59].

4- أن تقع بعد الياء سواء كانت متصلة بها مباشرة نحو (بَيَان) أو منفصلة عنها بحرف نحو (يَسَار)، أو منفصلة بحرفين أحدهما ضمير المؤنث (هاء) نحو (أدِرْجَيْبَها – بَيْتَها)، فإن لم يكن أحدهما هاء امتنعت الإمالة نحو (بيتنا) وذلك لبعد الألف عن الياء، وكذلك تمتنع الإمالة إذا كان الفاصل أكثر من حرفين إنما اغتفر الفصل بالهاء لخفائها فكأنها مفقودة.

5- أن تقع قبل كسرة متصلة بها نحو (عَالِم)، أو منفصلة عنها بحرف وتقع بعد حرف قبله كسرة نحو (كِتاب)، أو تقع بعد حرفين قبلهما كسرة وأولهما ساكن نحو: (شِمْلَال).

في قوله: **(المِحْرَابَ)**{آل عمران/137}, أمال ابن ذكوان[60] عن ابن عامر [61] (المحراب) في هذه السورة موضعين بلا خلاف لكونه قوي فيه سبب الإمالة، وذلك أن الألف تقدمها كسرة وتأخرت عنها كسرة أخرى فقوي داعي الإمالة، وهذا بخلاف (المحراب) غير المجرور كقوله I: **(من المحراب)**[مريم/11]، فإنه نقل عن ابن ذكوان فيه الوجهان: الإمالة وعدمها نحو قوله: **(إذ تسوَّروا المحراب)**[ص/21]، فوجه الإمالة تقدم الكسرة ووجه التفخيم أنه الأصل، يعلل السمين الحلبي[62] هذا الكلام فيقول: (وقد تقدم لك الفرق بين كونه مجروراً فلم يُخْبَر عنه فيه خلاف, وبين كونه غير مجرور فجرى فيه الخلاف، وكذلك جرى عنه الخلاف أيضاً في (عمران) لما ذكرت لكل من تقدم الكسر)[63].

6- أن تقع بعد حرفين ساكن ومتحرك وفصلت الهاء بينهما نحو (دِرْهَمَاك) أو كان الحرفان متحركين أحدهما هاء نحو: يريد أن يضرْبَهَا.

7- إرادة التناسب أي أن الألف قد تكون في كلمة لا تستحق الإمالة لكن لوقوعها بقرب ألف أخرى ممالة كإمالة الألف الثانية من نحو (رأيتُ عِماداً) وكقراءة **(والضحى)**[الضحى/1]، في قراءة أبي عمرو[64] لمناسبة (سجى) و(قلى) وما بعدهما, فألف الضحى لا تمال لأنها منقلبة عن واو[(65)]، وفي إمالتها حدث انسجام بين الأصوات, وأيضاً في قوله تعالى: **(فلمّا تراءى الجمعان)** قرأ العامة (تراءى) بتحقيق الهمزة، وابن وثاب[66] والأعمش من غير همز، وتفسيره أن تكن الهمزة مخففة بين بين، لا بالإبدال المحض، لئلا

تجتمع ثلاث ألفات: الأولى الزائدة بعد الراء، والثانية المبدلة عن الهمزة، والثالثة لام الكلمة، لكن الثالثة لا تثبت وصلاً، لحذفها لالتقاء الساكنين, ثم اختلف القراء في إمالة هذا الحرف فإما أن يوقف عليه أو لا، فإن وقف عليه: فحمزة يميل ألفه الأخيرة لأنها طرف منقلبة عن ياء، ومن ضرورة إمالتها إمالة فتحة الهمزة المسهلة، لأنه إذا وقف على مثل هذه الهمزة سهّلها على مقتضى مذهبه، وأمال الألف اتباعاً لإمالة فتحة الهمزة، ومن ضرورة إمالتها إمالة فتحة الراء قبلها وهذا هو الإمالة لإمالة[67].

موانع إمالة الألف:

وعلة منعها كما يقول النحاة (طلب تجانس الصوت), ذلك لأن هذه الأحرف تستعلي إلى الحنك, فالألف في صاعد وانحدارها بعد ذلك أو في هابط وصعودها بُعْدٌ فيه مشقة, فمنعت الإمالة لذلك[68], وموانع الإمالة ثمانية أحرف، سبعة منها تسمى أحرف الاستعلاء وهي (الخاء، والصاد والضاد والطاء والظاء والغين والقاف)، والثامن هو الراء غير المكسورة (المضمومة أو المفتوحة)، وكل حرف من حروف الاستعلاء والراء غير المكسورة يكف ويمنع إمالة الألف إذا كان سببها كسرة ظاهرة أو ياء موجودة – أما الراء فإنه وإن لم يكن فيها استعلاء إلا أنها قابلة للتكرر إذا شددت فكأنها أكثر من حرف واحد فأشبهت المستعلية بل قيل إنها أشد في المنع لذلك منعت فيها الإمالة[69] – وذلك على التفصيل الآتي[70]:

1- إذا وقع حرف الاستعلاء أو الراء غير المكسورة بعد الألف شرط أن يكون حرف الاستعلاء أو الراء غير المكسورة متصلاً بالألف نحو (ساخِط وحاصِل وباطِل) ونحو (هذا عِذارٌ) أو مفصولاً بحرف نحو (مُنافِق، ناشِطٌ، هذا عَاذِرُك) أو مفصولاً بحرفين نحو (مناشيط، مواثيق) ونحو (هذه دنانيرك).

2- إذا تقدم حرف الاستعلاء أو الراء غير المكسورة على الألف وذلك بشرطين:

أ- ألا يكون حرف الاستعلاء أو الراء مكسوراً نحو (طالب، ظالم، قاتل، راشد)، أما إذا كان الحرف مكسوراً جازت الإمالة نحو (طِلاب، غِلاب، قِتال، رِجال).

فقد أمال حمزة في قوله تعالى ألف(**ضِعافاً**) {النساء/9} ولم يُبالِ بحرف الاستعلاء لانكساره، ففيه انحدار فلم ينافر الإمالة, وقرأ ابن محيصن[71]: (ضُعُفاً) بضم الضاد والعين، وتنوين الفاء, وقرأ السلمي[72] وعائشة[73] (ضُعَفاء) بضم الضاد وفتح العين والمد، وهو جمع مقيس في فعيل صفة نحو: ظريف وظرفاء وكريم وكرماء، وقرئ (ضَعافى) بالفتح والإمالة نحو: (سَكارى)، وظاهر عبارة الزمخشري[74] أنه قرئ (ضُعافى) بضم الضاد مثل (سُكارى)، فإنه قال: "وقرئ ضُعَفاء وضَعافى وضُعافى نحو سَكارى وسُكارى"[75], قال السمين: "فيُحتمل أن يريد أنه قرئ بضم الضاد وفتحها، ويحتمل أن يريد أنه قرئ: (ضَعافى) بفتح الضاد دون إمالة، و(ضَعافى) بفتحها مع الإمالة كـ(سَكارى) بفتح السين دون إمالة، و(سَكارى) بفتحها مع الإمالة، والظاهر الأول، والغالب على الظن أنها لم تنقل قراءةً "[76].

ب- ألا يكون حرف الاستعلاء أو الراء ساكناً بعد كسرة نحو (طالب، ظالم، قاتل، راشد) أما إذا كان الحرف ساكناً بعد كسرة جازت الإمالة نحو (إصْلاح، مِقْدام، إرْشَاد).

في قوله: (**يَرِثُنِي ويَرِث**) قرأ أبو عمرو والكسائي[77] بجزم الفعلين على أنهما جواب للأمر إذ تقديره: إن يهب يرث، والباقون برفعهما على أنهما صفة لـ(ولياً), وقرأ علي أمير المؤمنين τ وابن عباس[78] والحسن[79] ويحيى بن يعمر[80] والجحدري وقتادة وآخرين: (يرثني) بياء الغيبة والرفع، و(أَرِث) مسنداً لضمير المتكلم، قال صاحب (اللوامح) في الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: "يرث نبوتي إن مت

قبله وأرثه ماله إن مات قبلي"، ونقل هذا عن الحسن, وقرأ علي أيضاً وابن عباس والجحدري (يرثني وارثٌ) جعلوه اسم فاعل، أي: يرثني به وارث، ويسمى هذا (التجريد) في علم البيان, وقرأ مجاهد: "أوَيْرِث" وهو تصغير (وارث) والأصل (وُوَيرث) بواوين، وجب قلب أولاهما همزة لاجتماعهما متحركين أول كلمة، ونحو (أويصل) تصغير (واصل) والواو الثانية بدل عن ألف فاعل، و(أويرث) مصروف، لا يقال: ينبغي أن يكون غير مصروف لأن فيه علتين الوصفية ووزن الفعل فإنه بزنة (أبيطر) مضارع بيطر، وهذا مما يكون الاسم فيه منصرفاً في التكبير ممتنعاً في التصغير، لا يقال ذلك لأنه غلطٌ بَيّنٌ، لأن (أويرثا) وزنه (فويعل) لا (أفيعل) بخلاف (أحيمر) تصغير (أحمر), وقرأ الزهري[81] (وارث) بكسر الواو ويعنون بها الإمالة[82].

تنبيهات:

1- حكم الإمالة إذا اجتمعت الراء المكسورة مع أحد موانع الإمالة: إذا اجتمع حرف الاستعلاء أو الراء غير المكسورة مع الراء المكسورة غلبتها المكسورة وأُمليت الألف لأجلها، فيُمال نحو قوله I: **(وعلى أبْصَارِهم)**[البقرة/7]، فإن قيل: فَلِمَ إذا كانت الراء مفتوحة أو مضمومة منعت الإمالة وإذا كانت مكسورة أوجبتها؟ قيل: لأن الراء حرف تكرير فإذا كانت مفتوحة أو مضمومة فكأنه قد اجتمع فتحتان أو ضمتان، فلذلك منعت الإمالة، وأما إذا كانت مكسورة فكأنه قد اجتمع فيها كسرتان فلذلك أوجبت الإمالة[(83)].

أيضاً مثل ذلك في قوله تعالى: **(إنَّ كِتَابَ الأَبْرَارِ**) {المطففين /18}, فالألف في (الأبرار) كان ينبغي أن تمنع من الإمالة لوجود راء مفتوحة قبلها ، لكن وجود راء مكسورة بعدها منعت الراء المفتوحة من العمل، ولذلك تمال الألف.

وقد جازت الإمالة في نحو قوله I: **(إلى حِمارِك)**[البقرة/259] بسبب وجود الراء المكسورة وحدها، لأنه إذا كانت الألف تُمال لأجل الراء المكسورة مع وجود ما يمنع الإمالة وهو حرف الاستعلاء أو الراء غير المكسورة فإمالتها لأجل الراء المكسورة وحدها مع عدم وجود ما يمنع الإمالة أولى وأحرى[(84)].

2- حكم الإمالة إذا انفصل سببها أو مانعها عن الألف: وإذا انفصل السبب عن الألف ـ وهو الياء أو الكسرة ـ فلا تأثير له في حدوث الإمالة، فلا إمالة للألف في قولك (لزيدٌ مال) لوجود الألف في كلمة والكسرة في كلمة أخرى[85].

وإذا كان المانع حرف الاستعلاء فإنه أيضاً يؤثر في منع الإمالة، فلا تُمال ألف كتاب من نحو (كتاب قاسم) لوجود حرف الاستعلاء وإن كان منفصلاً[86].

قال مكي: وقال ابن أبي مريم "أماّ إذا لقي الألفات التي تقدمها الراء ساكن نحو قوله تعالى **(حتى نرى الله جهرة)** {البقرة/55}, **(النصارى المسيح)** {التوبة/30}, **(يرى الذين)** {سبأ/6}, فإن أبا عمرو يفتح جميع ذلك, وكذلك غيره من القراء في ذلك وفي جميع ما جازت فيه الإمالة, إذا لقيه ساكن, لأن الإمالة في ذلك إنما هي إمالة الألف نحو الياء, فلما سقطت الألف لالتقاء الساكنين, زالت الإمالة بزوال كلها, لأن الإمالة محلها الألف, ومن العرب من يميل الفتحة التي قبل الألف مع سقوط الألف, لأن الألف وإن كانت قد سقطت فإنها في حكم الوجود, لأن سقوطها إنما هو لالتقاء الساكنين, فهو عارض غير لازم, هذا مذهب بعض من العرب, لكن القراءة سنة متبعة"[87].

3- الإمالة من خصائص الأسماء، والأفعال المعربة فلا يمال المبني غير المتمكن باستثناء (ها، نا) يُمالان قياساً مطرداً لكثرة استعمالهما وذلك كقولنا: (يريد أن يضربها، مرَّ بنا)، وقد أميل من الحروف (بلى) و(يا) النداء، فإن قيل فلم جازت الإمالة في

هذين الحرفين؟ قيل أما (بلى) فإنّما أمليت لأنها أغنت غناء الجملة، وأما (يا) في النداء فإنما أمليت لأنها قامت مقام الفعل فجازت إمالتها كالفعل(88).

من ذلك إمالة بعض الأحرف المقطعة في فواتح السور, ففي قوله تعالى: **(كهيعص)** {مريم/1}, قرأ العامة على تسكين أواخر هذه الأحرف المقطعة، "وكذلك كان بعض القراء يقف على كل حرف منها وقفة يسيرة مبالغة في تمييز بعضها من بعض.

وقرأ الحسن (كاف) بالضم، كأنه جعلها معربة ومنعها من الصرف للعملية والتأنيث.

وللقراء خلاف في إمالة (يا) و(ها) وتفخيمهما.

وبعضهم يعبر عن التفخيم بالضم، كما يعبر عن الإمالة بالكسر، وأظهر دال صاد قبل ذال (ذكر) نافع[89] وابن كثير وعاصم لأنه الأصل، وأدغمها فيها الباقون.

والمشهور إخفاء نون (عين) قبل الصاد؛ لأنها تقاربها ويشتركان في الفم، وبعضهم يُظهرها لأنها حروف مقطعة يقصد تمييز بعضها (من بعض)"[90].

ومثلها قوله تعالى **(طـه)** {طه/1}, قال مكي: "وعلة الإمالة في ذلك كله أن هذه الحروف ليست بحروف معان كـ (ما, لا) وإنما هي أسماء لهذه الأصوات ..... فلما كانت أسماء أمالها من أمالها ليفرق بالإمالة بينها وبين الحروف التي للمعاني ... ليفرق بين الحرف والاسم"[91].

4- تمال الفتحة قبل حرف من ثلاثة وهي:

أ- الألف وقد تقدمت وشرطها ألا تكون الفتحة في حرف، ولا اسم يشبهه إذ في الإمالة نوع تصرف، والحرف وشبهه بريء منه، فلا تمال فتحة (إلا) ولا (على), ولا (إلى) مع السبب المقتضي في كل وهو الكسرة في الأول والرجوع إلى الياء في الثاني نحو (عليك وعليه) وكلاهما في الثالث، واستثنوا من ذلك ضميري (ها، نا)[92] خاصة فقد أمالوها عند سبق الكسرة أو الياء لكثرة استعمالها[93].

ب- أن تكون الفتحة قبل راء مكسورة متطرفة، نحو قوله I: **(من الكِبَرِ)**[مريم/8]، سواء كانا متصلتين أو منفصلين بساكن غير ياء نحو (من عَمرو) لكنه فاصل مقبول بخلاف قولنا (أعوذُ بالله من الغير ومن قبح السير ومن غيرك) وذلك أن الحرف المفتوح هو الياء فلا تمال الفتحة فيهما[94].

ج- إذا وقعت بعد الفتحة "ها" التأنيث بشرط الوقف عليها كقولنا (قيَمَهْ، نَعْمَهْ), وقد أمال الكسائي قبل هاء السكت نحو قوله I: **(كتابيَهْ)**[الحاقة/19]، لشبهها بـ"ها" التأنيث في الوقف والخط, ومنعها بعضهم وهو الأصح خلافاً لثعلب وابن الأنباري (95).

ملاحظة:

وقد تمال الفتحة نحو الضمة: قال ابن جني في قراءة من قرأ **(ما بقي من الرِّبُو)** {البقرة/278}, مضمومة الباء ساكنة الواو: (والذي ينبغي أن يتعلل به في نحو "الربو" بالواو, هو أنه فخم الألف انتحاءً بها إلى الواو التي الألف بدل منها على حد قولهم **(الصلاة)** {البقرة/3}, **(الزكاة)** {البقرة/43}, و**(كمشكاة)** {النور/35}, وكقولهم "عالم – سالم – سالف – آنف", وكأنه بيّن التفخيم فقوي الصوت فكان الواو أو كاد ...)[96].

وقال العكبري: (في قوله تعالى (**كهيعص**) {مريم/1}, يقرأ بضم الكاف ضمة غير محققة بل هي بين الضم والفتح, كالإمالة بين الكسرة والفتح, وهذا على لغة من يقول في الوقف: "هذه أَفْعَوْ" فيجعلها واواً...)[97].

– وأما فائدة الإمالة فسهولة اللفظ وذلك أن اللسان يرتفع بالفتح وينحدر بالإمالة، والانحدار أخف على اللسان من الارتفاع فلهذا أمال من أمال، وأما من فتح فإنه راعى كون الفتح أمتن أو الأصل[98].

– وأمّا من أمال فكل القرّاء العشرة إلا ابن كثير، فإنه لم يمل شيئاً في جميع القرآن[99].

– وأما ما يُمَال فموضع استيعابه كتب القراءات والكتب المؤلفة في الإمالة .

– إن البحث عن التناسب الصوتي هو الذي أدى إلى تفشي ظاهرة صوتية كالإمالة في كثير من اللهجات، ففي حين تؤثر لهجة الفتح ولا تعرف غيرها، ترى أن قبيلة أخرى لا يستقيم لها ذلك، ويبدو أن التوافق الحركي كان من خصائص لهجة تميم، وهو ما نجده في الفصيحة بينما كانت لهجة الحجاز بعيدة عن التوافق الحركي، ولكن بعض اللهجات مضت في التوافق الحركي شوطاً أبعد مما تعرفه اللغة الفصيحة، فلهجة ربيعة تمثل طوراً أبعد من الفصيحة في التوافق الحركي، لذلك بقيت قلة قليلة من قبائل الحجاز تنطق بالإمالة وهذا ما يسمى بالركام اللغوي، ومعناه أن الظاهرة اللغوية حينما تموت لا تموت تماماً، بل تبقى بقايا تدل عليها تتصارع مع الزمن، ومن أمثلة ذلك (أكلوني البراغيث) وكسر أحرف المضارع وغير ذلك، وهذا ما يدل على نسبة تفشي ظاهرة الإمالة من قبيلة إلى أخرى[100].

ونستنتج مما سبق:

1– أن الإمالة ظاهرة خاصة بالنطق فقط، والكتابة العربية ليس فيها رسم يمثل الإمالة فقد احتج الكوفيون في الإمالة بأنهم وجدوا في المصحف الياءات في موضع الألفات، فاتّبعوا الخط وأمالوا ليقربوا من الياءات[101].

2– لا يشترط في الإمالة التناسب ورعاية الفواصل في أن يكون الممال الأصلي سابقاً على الممال للتناسب .

3– إن الغرض الأصلي من الإمالة هو تناسب الأصوات وتقاربها, وذلك لأن النطق بالفتحة والألف تصعد واستعلاء, وبالكسرة والياء انحدار وتسفل, فيكون في الصوت بعض اختلاف وتنافر, فإذا أملنا الألف قربنا من الياء, وامتزج بالفتحة طرف من الكسرة فتصير الأصوات من نمط واحد .

4– يؤثر مانع الإمالة إن كان منفصلاً, ولا يؤثر سببها إلا متصلاً أي – بأن كان في كلمة أخرى مستقلة بنفسها, سواء كان متصلاً بالألف, أو مفصولاً منها بحرف أو بحرفين كما تقدم معنا, والعلة في ذلك أن عدم الإمالة هو الأصل فيصار إليه بأدنى سبب[102] – فلا يمال نحو (أتى قاسم) لوجود القاف, ولا (لزيد مال) لانفصال السبب.

5– جواز إمالة الفتحة قبل هاء التأنيث وذلك في الوقف خاصةً, لأنهم شبهوا هاء التأنيث بألفه لاتفاقهما في المخرج والمعنى والزيادة والتطرف والاختصاص بالأسماء.

التعليقات والحواشي:

1– لسان العرب لابن منظور، مادة (ميل 1، 11/635–636).

2 - أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، من أئمة اللغة والأدب, أصله من قزوين توفي فيها سنة/395هـ/، من تصانيفه (مقاييس اللغة) و(المجمل) طبع منه جزء صغير، و (الصاحبي) في علم العربية، و (جامع التأويل) في تفسير القرآن ، وغيرها كثير, انظر ترجمته (هدية العارفين 78/1, وفيات الأعيان 118/1, لأعلام 193/1).

3– مقاييس اللغة لابن فارس، مادة (ميل)، 290/5.

4– انظر لسان العرب 636/11، التعريفات/38, التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي, ص 163, تاج العروس للزبيدي 51/4.

5– انظر المقتضب 35/3–36، الأصول في النحو لابن السراج 160/3, أسرار العربية/348، اللباب للعكبري 452/2، شرح المفصل 54/9، ، شرح الشافية 4/3، شرح ابن عقيل 182/4، النشر 29/2، الهمع 304/3، الإتقان 284/1, علم اللغة العربي ص227.

6– في اللهجات العربية لـ عبده الراجحي ص134.

7- النشر 29/2، الإتقان 284/1.

8- التطبيق النحوي لـ عبده الراجحي ص186.

9- انظر الخصائص 164/1، أسرار العربية/354, شرح المفصل 54/9، النشر 29/2.

10- انظر أسرار العربية /354، النشر 30/2، الإتقان 284/1.

11- انظر مقدمتان في علوم القرآن/228.

12 - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي 168/1- 378/2, وينظر إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه 71/1, الحجة لابن خالويه /66, الحجة لأبو علي 52/1-53, الحجة لابن زنجة /88, شرح الهداية للمهدوي 92/1, الموضح في وجوه القراءات وعللها لابن أبي مريم 210/1-250.

13 - النشر 31/2-32.

14 - الإمالة في القراءات واللهجات العربية للدكتور عبد الفتاح شلبي, ص 97.

15- في اللهجات العربية ص66.

16 - الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني, ص204.

17- الإمالة في اللهجات والقراءات ص65.

18 - هو عبد الله بن كثير الداري المكي أبو معبد(ت 120هـ), أحد القراء السبعة, كان قاضي الجماعة بمكة وكانت حرفته العطارة, وهو فارسي الأصل, انظر ترجمته (وفيات الأعيان 41/3, غاية النهاية في طبقات القراء 443/1, الأعلام 115/4).

19- انظر جمال القراء 298/3، الإتقان 285/1، الإمالة في اللهجات والقراءات ص117.

20- في اللهجات العربية ص60.

21 - هو حفص بن عمر بن أبي داود الأسدي الكوفي, ويعرف بـ حفيص, وروى القراءة عنه خلق كثير, توفي سنة /180هـ/, له كتب منها (ما اتفقت ألفاظه ومعانيه من القرآن, قراءات النبي ص, أجزاء القرآن), انظر ترجمته (غاية النهاية255/1, الأعلام 264/2).

22 - زر بن حبيش بن حباشة بن أوس الاسدي تابعي، أدرك الجاهلية والإسلام، كان عالما بالقرآن فاضلا, وعاش /120/سنة، ومات بوقعة بدير الجماجم(ت83هـ), انظر ترجمته(حلية الأولياء 181/4, الإصابة577/1, الأعلام43/3).

23- هو عبد الله بن مسعود بن الحارث بن غافل أبو عبد الرحمن الهذلي المكي, قدم من الكوفة ومات بها سنة/32هـ/, انظر ترجمته (الإصابة 129/4, غاية النهاية في طبقات القراء 458/1, الأعلام 137/4).

24- المستوى اللغوي للفصحى واللهجات /72، من لغات العرب لغة هذيل/71.

25 - أبو بكر عاصم بن أبي النجود بهدلة مولى بني جذيمة بن مالك بن نصر ابن قعين بن أسد, وهو من القراء السبعة والمشار إليه في القراءات، وتوفي سنة /127هـ/ في الكوفة, انظر ترجمته: (وفيات الأعيان 9/3, غاية النهاية 326/1).

26- محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي النيسابوري الحافظ أبو عبد الرحمن السلمي المحدث الصوفي, ولد سنة 330/ وتوفي سنة /412هـ/, صنف من الكتب ما يقارب المائة, انظر ترجمته (هدية العارفين 97/3, غاية النهاية183/1).

27 - هو ابن عبد المطلب الهاشمي القرشي, رابع الخلفاء الراشدين, ابن عم النبي وصهره, كان أول الناس إسلاماً بعد خديجة, وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة, توفي سنة (40هـ), انظر ترجمته: (الإصابة 269/4, الأعلام 295/4).

28- انظر الإتقان 289/1، الخصائص اللغوية لقراءة حفص 31/1.

29- الإتحاف/397.

30- جمال القراء 498/2.

31- إبراز المعاني 331/330.

32 - عثمان بن سعيد بن عثمان، أبو عمرو الداني، ويقال له ابن الصيرفي، من الأندلس عالم بالقرآن وتفسيره, له أكثر من مئة تصنيف، منها " التيسير في القراءات السبع " ، و"المقنع في رسم المصاحف ونقطها"، و "الاهتداء في الوقف والابتداء "، و" جامع البيان في القرآن"، و " طبقات القراء " وغير ذلك, وفي مكتبة الجامع الأزهر بمصر نسخة من " فهرس تصانيف الداني - خ " وجمع أحد الفضلاء كتابا سماه " فوائد أبي عمرو الداني " وهو سنده في القراءات توفي سنة/444هـ/. انظر ترجمته (وفيات الأعيان 321/3, الأعلام 206/4).

33- الإمالة في اللهجات والقراءات/120.

34-هو أبو بشر عمرو بن عثمان(180هـ), أكبر نحاة العربية وأول من بسط النحو, ووضع فيه الكتاب العظيم, لزم شيخه الخليل وروى عنه, وبمذهبه يأخذ أهل البصرة, انظر ترجمته (سير أعلام النبلاء351/8, الأعلام 181/5).

35- الكتاب لـ سيبويه 117/4.

36 - هو عثمان بن جني أبو الفتح (ت 392هـ), عالم بارع في اللغة والصرف, أخذ عن الفارسي ثم حل محله, ولد في الموصل وتوفي ببغداد, مؤلفاته: (الخصائص, اللمع, المحتسب, سر صناعة الإعراب), انظر ترجمته: (البداية والنهاية 353/11, الأعلام 204/4).

37- الخصائص لابن جني 141/3.

38- شرح المفصل لابن يعيش 54/9.

39- التطبيق النحوي لـ عبده الراجحي/178، أسرار العربية/355-356.

40- النشر 30/2، الإتقان 285/1.

41- الإتقان 284/1.

42 - انظر الكتاب 118/4, شرح الأشموني 762/3-763, أوضح المسالك 362/4.

43- انظر الكتاب117/4، شرح كتاب سيبويه494/4-495، الخصائص 121/3-122, أسرار العربية/354-355، اللباب452/2، شرح المفصل 54/9-55, شرح ابن عقيل 182/4-188،النشر32/2-33، الإتقان 286/1-278.

44 - عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس حبر الأمة، روى عن الرسول الأحاديث الصحيحة, وشهد مع علي الجمل وصفين, وتوفي سنة/68هـ/, انظر ترجمته: (حلية الأولياء314/1, الأعلام 95/4).

45 - مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم, تابعي، شيخ القراء والمفسرين, أخذ التفسير عن ابن عباس، استقر في الكوفة, ويقال: إنه مات وهو ساجد سنة /104هـ/, انظر ترجمته (غاية النهاية41/2, الأعلام278/5).

46 - يزيد بن أبي حبيب بن سويد الأزدي المصري، أبو رجاء مفتي أهل مصر, وأول من أظهر علوم الدين والفقه بها, وكان حجة حافظا للحديث, توفي سنة (128هـ), انظر ترجمته: (تذكرة الحفاظ 121/1, الأعلام 183/8).

47 - قتادة بن دعامة بن قتادة (ت 118هـ), مفسر حافظ ضرير وأكمه, كان مع علمه في الحديث رأساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب, انظر ترجمته: (وفيات الأعيان 85/4, الأعلام 189/5).

48 - هو شريح بن يزيد أبو حيوة الحضرمي الحمصي المؤذن, صاحب القراءة الشاذة ومقرئ الشام ثقة, توفي سنة /203هـ/, انظر ترجمته: (غاية النهاية 143/1, تهذيب الكمال 455/12).

49 - يعقوب بن إسحاق بن زيد الحضرمي البصري, أحد القراء العشرة, مولده ووفاته في البصرة سنة/205هـ/, كان إمامها ومقرئها, من كتبه: (وجوه القراءات, الجامع), انظر ترجمته: (غاية النهاية 386/2, الأعلام 195/8).

50 - سهل بن سعد الخزرجي الأنصاري، صحابي من بني ساعدة ومن مشاهيرهم من أهل المدينة توفي سنة/91هـ/, له في كتب الحديث 188 حديثاً, انظر ترجمته: (الإصابة 352/6, الأعلام143/3).

51 - وهما حمزة والكسائي.

52- انظر معاني القرآن للفراء205/1, مشكل إعراب القرآن لـ مكي/134, الإملاء/137, الإتحاف/106, النشر 239/2.

53 - سليمان بن مهران الأسدي أبو محمد الملقب بالأعمش, ومنشأه ووفاته في الكوفة وتوفي سنة/148هـ/ كان ثقة وفاضلاً وعالماً بالقرآن والحديث والفرائض، انظر ترجمته: (وفيات الأعيان 400/2, الأعلام 135/3,).

54 -أبو جعفر النحاس المدني يزيد بن القعقاع أحد القراء السبعة, تصدر للإقراء والتعليم أكثر من سبعين عاما, قرأ القرآن على ابن عباس وأبي هريرة وابن عياش, وأشهر رواته (قالون وورش), توفي سنة/130ه/, انظر ترجمته: (وفيات الأعيان 274/6, غاية النهاية 382/2, الأعلام 186/8).

55- الإملاء/451, النشر 331/2.

56 - انظر حجة القراءات لابن زنجلة ص350، الإملاء/173, الإتحاف/ 350، النشر/247.

57 - هو حمزة بن حبيب الزيات الكوفي التميمي وكنيته أبو عمارة, وهو الإمام الحبر شيخ القراء في الكوفة وأحد الأئمة السبعة, توفي عام /156هـ/, روى عنه خلف والصيرفي, انظر ترجمته: (وفيات الأعيان216/2, الأعلام 277/2).

58 - هو عبد الله بن الحسين العكبري (ت616هـ), عالم في اللغة والنحو والأدب والفرائض, ألف كتباً منها (شرح ديوان المتنبي – شرح اللمع لابن جني – إملاء ما من به الرحمن – اللباب), انظر ترجمته: (إنباه الرواة 116/2-118, وفيات الأعيان 100/3-102, بغية الوعاة 38/2, الأعلام 80/4).

59 - الحجة في القراءات لابن خالويه 191/2, الإملاء/175, النشر 247/2.

60- هو عبد الرحمن بن أحمد أبو عمر (ت 202هـ), عالم بالقراءات, كان شيخ الإقراء بالشام, وقيل عنه: لم يكن بالمشرق والمغرب في زمانه أعلم بالقراءة منه, انظر ترجمته: (النشر 145/1, الأعلام 293/3).

61 - هو الإمام عبد الله بن عامر بن زيد بن تميم اليحصبي -يجوز في الصاد الحركات الثلاث- وقد اختلف في كنيته كثيرا والأشهر أنه أبو عمران, وأحد القراء السبعة, توفي سنة/11هـ/, أخذ القراءة عن المغيرة عن عثمان بن عفان, وروى عنه هشام بن عمار وابن ذكوان, انظر ترجمته: (غاية النهاية 423/1, الأعلام 95/4).

62 - هو شهاب الدين أحمد بن يوسف بن محمد المقرئ المعروف بالسمين الحلبي (ت756هـ), فقيها بارعا في النحو والتفسير وعلم القراءات من مؤلفاته (الدر المصون في علم الكتاب المكنون- شرح الفوائد لابن مالك في النحو) انظر ترجمته(هدية العارفين 126/1, الوافي بالوفيات 247/5).

63 - الدر المصون 22/4–23, الإتحاف/119, التيسير/44, السبعة في القراءات للبغدادي/205, الإملاء/139, النشر 64/2.

64 - هو عيسى بن عمرو الثقفي البصري أبو عمرو (ت 149هـ), من أئمة اللغة وهو شيخ الخليل وسيبويه وابن العلاء وأول من هذّب النحو ورتبه, من مؤلفاته(الجامع والإكمال), انظر ترجمته: (بغية الوعاة 237/2-238, إنباه الرواة 374/2- 377, الأعلام 106/5).

65- وأما الإمالة لأجل الإمالة فقد أمال الكسائي الألف بعد النون نحو قوله I: (إنا لِلهِ)[البقرة/156]، ولم يمل (إنا إليه) لعدم ذلك بعده، وجعل من ذلك إمالة (الضحى، القرى، وضحاها وتلاها) انظر الإتقان 287/1.

66 - يحيى بن وثاب الأسدي الكوفي, إمام أهل الكوفة في القرآن, تابعي ثقة, قليل الحديث, من أكابر القراء توفي سنة /103هـ/, انظر ترجمته: (غاية النهاية 380/2, الأعلام 176/8).

67 - انظر الحجة لابن خالويه/191, الإتحاف/107,النشر 335/2.

68 - أوضح المسالك 366/4, شرح التصريح 349/2.

69 - أوضح المسالك 366/4, شرح التصريح 349/2.

70 - ينظر إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه 522/2, حجة القراءات لابن زنجلة /449–516, اللباب 2/ 453–454 , أوضح المسالك 366/4, شرح ابن عقيل 188/4, شرح التصريح 350/2.

71 - هو محمد بن عبد الرحمن بن محيصن السهمي (ت 123هـ), مقرئ أهل مكة بعد ابن كثير, وأعلم قرائها بالعربية, انفرد بحروف خالف فيها المصحف فترك الناس قراءته ولم يلحقوها بالقراءات المشهورة, انظر ترجمته: (غاية النهاية 167/2, تهذيب التهذيب 474/7, الأعلام 189/6).

72 - حبيب السلمي والد أبي عبد الرحمن السلمي واسم أبي عبد الرحمن السلمي عبد الله بن حبيب أحد الأئمة في القراءة, انظر ترجمته: (الاستيعاب 95/1, أسد الغابة 235/1).

73 - عائشة بنت أبي بكر الصديق من قريش, أفقه نساء المسلمين وأعلمهم بالدين والأدب, كانت تكنى بأم عبد الله تزوجها النبي (ص) في السنة الثانية للهجرة وكانت أكثر رواية للحديث عنه, توفيت بالمدينة سنة/58هـ/, انظر ترجمتها (سير أعلام النبلاء 135/2, الأعلام 240/3).

74 - هو جار الله محمود بن عمر (ت538هـ), إمام في اللغة والنحو والتفسير والأدب والبلاغة, له كتب كثيرة أهمها: (تفسير الكشاف, معجم أساس البلاغة, المفصل في النحو العربي), انظر ترجمته: (وفيات الأعيان 168/5, سير أعلام النبلاء 151/20, الأعلام178/7).

75 - تفسير الكشاف 509/1.

76 - الدر المصون 258/5-259, وانظر الحجة في القراءات لابن خالويه 191/2, الإملاء/175, النشر 247/2.

77 - هو علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي والنحوي (ت 189هـ), إمام العربية وأحد القراء السبعة, من مؤلفاته: (معاني القرآن, الحروف, المصادر, ما يلحن فيه العوام), انظر ترجمته: (وفيات الأعيان 295/3, الأعلام 274/4).

78 - هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي أبو العباس (ت 68هـ), صحابي جليل, ولازم الرسول وروى عنه الأحاديث الصحيحة, ينسب إليه كتاب (تفسير القرآن), انظر ترجمته: (الإصابة 90/4, الأعلام 95/4).

79 – هو السيد الإمام الحسن بن أبي الحسن يسار أبو سعيد البصري الغني بشهرته عن تعريفه المتوفى سنة/ 110/هـ , انظر ترجمته (مناهل العرفان 321/1).

80 – يحيى بن يعمر الوشقيّ العدواني (ت 219هـ), أول من نقط المصاحف, كان من علماء التابعين, عارفاً بالحديث والفقه ولغات العرب, انظر ترجمته (غاية النهاية381/2, وفيات الأعيان 173/6, الأعلام 177/8).

81 – إبراهيم بن سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، أبو إسحاق الزهري, من العلماء بالحديث الثقات، روى له البخاري ومسلم، وتوفي سنة(184هـ), انظر ترجمته (الوافي بالوفيات99/2, سير أعلام النبلاء 326/5, الأعلام40/1).

82- انظر معاني القرآن للفراء161/2-162, مشكل إعراب القرآن لـ مكي/425, الإملاء/407, النشر 317/2.

83- الكتاب 136/4, أسرار العربية/356-357, أوضح المسالك 369/4, شرح ابن عقيل 186/4.

84- أمال أبو عمرو والكسائي كل ألف بعدها راء متطرفة مجرورة نحو (الدار، النهار، القهار، الغفار، النهار، الديار، الكفار، الأبكار، بقنطار، أبصارهم، أوبارها، أشعارها، حمارك) سواء كانت الألف أصلية أم زائدة، للتوسع انظر:
أسرار العربية/357-358, شرح ابن عقيل 186/4, الإتقان 289/1.

85 - المرجع نفسه.

86 شرح ابن عقيل 186/4-187.

87 - الموضح في وجوه القراءات وعللها 245/1-255, وانظر الكتاب 134/4, الحجة لابن خالويه/143, إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه 161/1, الحجة لأبو علي 383/1-384, شرح الهداية للمهدوي 102/1-103.

88- أسرار العربية/357, أوضح المسالك 370/4.

89 - هو نافع بن عبد الرحمن أبو رويم, أحد القراء السبعة, وعالما بوجوه القراءات, أصله من أصبهان, وانتهت إليه رياسة القراءة بالمدينة وتوفي بها سنة /170هـ/, انظر ترجمته: (وفيات الأعيان386/5, غاية النهاية 330/2, الأعلام5/8).

90 - انظر مشكل إعراب القرآن لمكي/424., الإملاء/406, الإتحاف /375, النشر 317/2.

91 - الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي 188/1, وأيضاً 186/1-187, وانظر الكتاب 135/4.

92 - المراد "ها" التي هي ضمير الغائبة لا "ها" التنبيه, و"نا" ضمير المتكلم المعظم لنفسه أو معه غيره.

93 - شرح الأشموني 774/3-775, أوضح المسالك 371/4.

94 - شرح الأشموني 776/3, أوضح المسالك 372/4.

95- أوضح المسالك 373/4, الإتقان 290/1, شرح التصريح 352/2.

96 - المحتسب 142/1.

97 - إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه 5/2 , إعراب القراءات الشواذ للعكبري 38/2.

98- الإتقان 288/1.

99- المرجع نفسه 288/1.
100- مدخل إلى علم اللغة لـ رمضان عبد التواب ص291، وما بعدها.
101- الإتقان 285/1.
102 - أوضح المسالك 368/4 .

المصادر والمراجع المتعلقة بالبحث:

1-إبراز المعاني من حرز الأماني المعروف بـ(شرح الشاطبية), تأليف: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي أبو شامة, تح: إبراهيم عطوة عوض, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, لا ت.

2-إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تأليف: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي، تحقيق: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 /1419هـ – 1998هـ/.

3-الإتقان في علوم القرآن, تأليف: جلال الدين السيوطي, تعليق: مصطفى ديب البُغا, دار المصطفى, دمشق, ط1429/1هـ,2008م/.

4- أسرار العربية, تأليف: أبو سعيد الأنباري, تحقيق: محمد بهجة البيطار, وولده عاصم بهجة البيطار, دار البشائر, دمشق, سوريا, ط2 /1425هـ – 2004م/.

5-الإصابة في تمييز الصحابة, تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني, دار الكتب العلمية, بيروت, لا ط, لا ت.

6-أصول في النحو, تأليف: أبو بكر بن السّراج, تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي, مؤسسة الرسالة, بيروت, لبنان, ط1417/3هـ–1996م/.

7-إعراب القراءات السبع وعللها, تأليف: ابن خالويه, تح: د. عبد الرحمن العثيمين, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط1992/1م/.

8-الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين, تأليف: خير الدين الزركلي, دار العلم للملايين, بيروت, لبنان, ط1984/6م/.

9-الإمالة في القراءات واللهجات العربية, تأليف: د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي, دار ومكتبة الهلال, بيروت, دار الشروق, جدة, ط1429/1هـ–2008م/.

10-إملاء ما مَنَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن, تأليف: أبو البقاء عبد الله العُكبري, صُحِحَ ووضع حواشيه بعناية ومراجعة الناشر, دار الفكر, بيروت, لبنان, /1993م – 1414 هـ/.

11-إنباه الرواة على أنباه النحاة, تأليف: علي بن يوسف القطفي, تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم, دار الفكر العربي, القاهرة, ومؤسسة الكتب الثقافية, بيروت, ط1986/1م/.

12-أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك, تأليف: ابن هشام الأنصاري, دار الجيل, بيروت, ط1979/5م/.

13- البداية والنهاية, تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير, تحقيق: أحمد أبو ملحم وغيره, دار الكتب العلمية, بيروت, ط1987/3م/.

14-بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة, تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي, دار الفكر, بيروت, ط1979/2م/.

15-تاج العروس من جواهر القاموس, تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي, تح: عبد الستار أحمد فراج, راجعته لجنة فنية من وزارة الإرشاد والانباء في الكويت, التراث العربي, الكويت, ط /1385هـ–1965م/.

16-التطبيق النحوي، تأليف: د. عبده الراجحي, دار المعرفة الجامعية, الاسكندرية, ط1420/2هـ– 2000م/, وطبعة دار النهضة العربية, بيروت, لبنان, ط1972/1م/.

17-التطور النحوي للغة العربية لـ (برجشتراسر), أخرجه وصححه وعلق عليه الدكتور: رمضان عبد التواب, مكتبة الخانجي, القاهرة, لا ط /1417هـ, 1997م/.

18-التيسير في القراءات السبع، تأليف: أبو عمرو عثمان ن سعيد الداني، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ط1404/2هـ-1984م/.

19-التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح: عادل أنور خضر، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1428/1هـ-2007م/.

20-التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: محمد عبد الرؤوف المناوي، دار الفكر المعاصر، بيروت، دمشق، تح: محمد رضوان الداية، ط1410/1هـ.

21-جمال القراء وكمال الإقراء، تأليف: الإمام العلامة علم الدين علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي، تح: علي حسن البواب، مكتبة التراث، مكة المكرمة، ط1408/1هـ-1987م/.

22-الحجة في القراءات السبع، تأليف: الحسين بن أحمد ابن خالويه (ت 380هـ)، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت/1971م/، وطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1996/6م/.

23-الحجة للقراء السبعة، تأليف: أبو علي الفارسي، تح: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1993/2م/.

24-حجة القراءات، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة أبو زرعة، تح: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1402/2هـ-1982م/، ط2001/5م/.

25-حلية الأولياء، تأليف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1405/4هـ/.

26-الخصائص، تأليف: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، لاط، لات .

27-الخصائص اللغوية لقراءة حفص (دراسة في البنية والتركيب)، تأليف: د. علاء إسماعيل الحمزاوي، نشر دائرة المعارف الإسلامية، لا ط، لا ت.

28-الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جني، تأ: د. حسام سعيد النعيمي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، 1980/م/.

29-الدر المصون في علم الكتاب المكنون في تفسير القرآن، تأليف: شهاب الدين أبو العباس بن يوسف بن محمد السمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد الخرّاط، دار القلم، دمشق، سوريا، ط /1406هـ - 1986م/.

30-السبعة في القراءات، تأليف: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد التميمي البغدادي (ت 324هـ)، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2 /1400هـ/.

31-سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، بيروت،/1988م/.

32-شرح الأشموني على ألفية ابن مالك في النحو، تأليف: علي بن محمد الأشموني، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، مصر، لا ط، لا ت.

33-شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك في النحو، تأليف: بهاء الدين بن عقيل العقلي الهمذاني المصري، اختصار وترتيب: عادل نويهض، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1405/1هـ - 1985م/.

34-شرح التصريح على التوضيح، تأليف: الشيخ خالد بن عبد الله الأزهري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2 /1427هـ - 2006م/.

35-شرح شافية ابن الحاجب، تأليف: الرضي الأستراباذي، تح: محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، لا ط، لا ت.

36-شرح كتاب سيبويه, تأليف: أبي سعيد السيرافي, تح: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط1/1429هـ - 2008م/.

37-شرح المفصل, تأليف: موفق الدين بن يعيش, مكتبة المتنبي, القاهرة, مصر , لاط, لات.

38-شرح الهداية, تأليف: أبو العباس المهدوي, تح: د. حازم سعيد حيدر, مكتبة الرشد, الرياض, ط1/1995م/.

39-علم اللغة العربي, تأليف: محمود فهمي حجازي, دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع, لا ط, لا ت.

40-غاية النهاية في طبقات القرّاء, تأليف: محمد بن علي ابن الجزري, بعناية: ج. برجشتراستر, دار الكتب العلمية, بيروت, ط3/1982/.

41-الكتاب, تأليف: سيبويه, تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون, مكتبة الخانجي, القاهرة, مصر, ط3/1408هـ - 1988م/, وطبعة دار الجيل, بيروت, ط1/1991م/.

42-الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها, تأليف: مكي بن أبي طالب, تح: د. محي الدين رمضان, مؤسسة الرسالة, بيروت, ط4/1987م/.

43-اللباب في علل البناء والإعراب, تأليف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري, تح: د. عبد الإله نبهان, دار الفكر المعاصر, بيروت, لبنان, دار الفكر, دمشق, سوريا, ط1/1416هـ- 1995م/.

44-لسان العرب, تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري, دار صادر, بيروت, لاط, لات.

45-لسان الميزان, تأليف: ابن حجر العسقلاني, منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات, بيروت, ط2/1971م-1390هـ/.

46-اللهجات العربية في القراءات القرآنية, تأليف: د. عبده الراجحي, دار المعرفة الجامعية, اسكندرية, ط/1996م/.

47-اللهجات العربية نشأةً وتطوراً, تأليف: د. عبد الغفار حامد هلال, ط2/1414هـ-1993م/, مكتبة وهبة, مصر, القاهرة.

48-المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح منها, تأليف: أبو الفتح عثمان ن جني, تح: علي النجدي ناصيف وعد الحليم نجار وعبد الفتاح اسماعيل شلبي, المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية, القاهرة, /1415هـ - 1994م/.

49-مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي, تأليف: د. رمضان عبد التواب, مكتبة الخانجي, مصر, القاهرة, ط3/1417هـ-1997م/.

50-مقاييس اللغة, تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا, تح: عبد السلام محمد هارون, طبعة اتحاد الكتاب العرب, /1423هـ - 2002م/.

51-المقتضب, تأليف: أبو العباس محمد بن يزيد المبرَد, تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة, عالم الكتب, بيروت, لبنان, لاط, لات.

52-مشكل إعراب القرآن, تأليف: أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني (ت 437هـ), حققه وعلّق عليه: ياسين محمد السواس, دار اليمامة, دمشق, سوريا, ط3 /1423 - 2002 م/.

53-المستوى اللغوي للفصحى واللهجات وللنثر والشعر, تأليف: د. محمد عيد, عالم الكتب, القاهرة, دار الثقافة العربية, لا ط, لا ت.

54-معاني القرآن, تأليف: أبو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء, تحقيق: أحمد يوسف نجاتي, ومحمد علي النجار, دار السرور, لاط, لات.

55-مقاييس اللغة, تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا, تح: عبد السلام محمد هارون, طبعة اتحاد الكتاب العرب, /1423هـ – 2002م/.

56-مقدمتان في علوم القرآن, تأليف: آرثر جفري, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط/1954م/, والمقدمتان هما مقدمة كتاب ابن بسطام(المباني في نظم المعاني), ومقدمة تفسير كتاب ابن عطية.

57-من لغات العرب لغة هذيل في جاهليتها وإسلامها, تأليف: د. عبد الجواد الطيب, الدار العربية للكتاب, ليبيا, تونس, ط/1982م/.

58-الموضح في وجوه القراءات وعللها, تأ: ابن أبي مريم, تح: د. عمر حمدان الكبيسي, الجماعة الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم, جدة, ط1/1993م/.

59-النشر في القراءات العشر, تأليف: أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي ابن الجزري, أشرف على تصحيحه: علي محمد الصباغ, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, لاط, لات.

60-هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين, تأليف: إسماعيل باشا البغدادي, طبع وكالة المعارف الجلية في مطبعتها البهية, استانبول, أعادت طباعته بالأوفست مكتبة المثنى, بغداد, لاط, لات.

61-همع الهوامع في شرح جمع الجوامع تأليف: جلال الدين السيوطي, تحقيق أحمد شمس الدين, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, ط2/1427هـ – 2006م/.

62-الوافي بالوفيات, تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي, اعتنى به: شكري فيصل, نشر: فرانز شتاينربفيسبادن, ط1/1981م/.

63-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان, تأليف: شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس, دار صادر, بيروت, لا ط, لا ت, وطبعة دار الثقافة /1968م/ أيضاً بتحقيق الدكتور إحسان عباس.

إشكالية تأويل القرآن عند مالك شبل
Problematique interprétation of the Quran by Malek Chebel

ساعد بلهادي
قسم اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية _الجزائر2_
Saad_belhadi@hotmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/07/28	2019/08/13	2020/01/05

ملخص:

يكتسب مالك شبل شرعيته الحداثية في وسم مشروعه التنويري بالفهم الحداثي للنص الديني، علاوة على أن قراءته حريصة على البعد الحداثي لهذا النص المقدس (وهي حداثة حسبه موجودة بالفعل)، ويروم كذلك استعادة لحظته تلك من خلال فعل الترجمة، هذا مع العلم الصعوبة التي يقع فيها عمل المترجم لاسيما في نقل روح الثقافة كما تبدت لمالك شبل، والذي إذا شئنا تأويل اشتغاله إزاء هذا المشروع فلن نتوانى عن القول بأنه يفكر في البدائل لصياغة ما وسمه بـ: **إسلام التنوير.**

الكلمات المفتاحية: القرآن، التأويل، التنوير، الترجمة.

Abstract:

Malek Chebel is considered to be a modern thinker because his reformist project addressed the sacred text from a modern point of view (a modernity, which he believes really exists in the quran). His experience in the field of translation has allowed him to discover this modernity existing in the Koran while knowing that the translator has a painful task because it is supposed to transmit not only a language but a whole culture. This prompted Malek Chebel to find other alternatives to better understand Islam, which makes us say he was for an enlightened Islam.

Keywords: Quran, interpretation, Enlightenment, translation.

تمهيد:

إذا تسنى لنا الحديث عن القراءات الحداثية للقرآن فليس من الغرابة أن نحيل إلى آليات الفهم والتأويل التي ما فتأت تفعل مقاربات أقل ما يقال عنها أنها انتهت إلى مساءلته، عساه يجيب عن العديد من الإشكالات الجريئة حول ظواهر إنسانية وقضايا شديدة التعقيد، وعليه تبدو القراءة للنص ذات آفاق تفرضها مستويات الاختلاف بين مقاربة وأخرى إلا أن غالبها في الوضعية الحداثية الراهنة يبدو أنها تتفق من خلال البحث في أفق الفهم الذي ينبجس عنه من خلال الخطاب الديني في كليته أي الوحي وما طاله من تفاسير كلاسيكية، فما هو الرهان الذي اشتغلت عليه قراءة مالك شبل الحداثية؟

تتكئ المقاربة الحداثية للقرآن على المغايرة؛ وهذا ديدن المفكرين المعاصرين كمالك بن نبي في كتابه الظاهرة القرآنية ومحمد أركون في مشروعه لقراءات في القرآن انطلاقا من كتابه: 'القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني' وصولا للمشروع التنويري الذي يتبناه مالك شبل اتجاه مقاربة الخطاب الديني في معظم قراءاته، لم يفتأ إذن مالك شبل بوصفه أحد المشتغلين على الفكر الإسلامي مساءلة الهوية وإشكالات القيم، فما يتفرد به الدارس المتبني لهذه الثقافة هو العناية بالتراث الإسلامي حينا وبالتراث الاستشراقي حينا آخر، ويبدو أن هذه العلاقة الجدلية لا تنأى أن تميط اللثام عن افتراضات أخرى، تتجه صوب بلورة فهم للتراث الديني من خلال عدة معرفية وأدوات إجرائية حداثية، ولا ضير أن مالك شبل يحاول كذلك أن يتجشم عناء هذه الإشكالية من خلال مقارباته هو الآخر عبر مدونته في الإسلام.

ولا ضير أن الفهم الحداثي لهذا التراث لدى مالك شبل يبدو غير حافل بالالتزام الصارم بالآليات التي قد تسيء لفهم النص أكثر مما تزمع الحوار معه الذي تعمد إليه، وها هنا نموذج استشراقي يبرر وجود نزوع صارم، يحتاج إلى تقليص المد الفلسفي الذي لابد من مراجعته إذا تعلق الأمر بتسليط الضوء عبره على نص القرآن، والملاحظ أن "ريجيس بلاشير Régis Blachère يتحدث غالبا عن 'المقدمة ' والخاتمة' بالنسبة إلى السور القرآنية، ولكن هذا يعني إسقاط المعايير البلاغية والارسطو طاليسية على خطاب لا يزال ينتظر من يحدد له بلاغيته والمقصود الخطاب القرآني بطبيعة الحال، فالخطاب القرآني ليس خطابا فلسفيا لكي نطبق عليه المعايير البلاغية الارسطو طاليسية، إنما ينبغي أن ندرسه بمعايير بلاغية أخرى مستمدة تستنبط منه وتناسبه"[1]، هذا ما يضع الدارس أمام معضلة لوي عنق النص ومدى أن يستجيب للأدوات الإجرائية دون تحميله مالا يطيق، أو كيف يمكن أن يستجيب النص لمفاهيم تمخضت في رحم الحداثة ؟ لأجل كل هذا نروم الاتكاء على آليات القراءة والتأويل، مع ما يصحب المقاربة من مفاهيم تقيض لهذا المنهج استغراق منافذ الإشكالية في هذه الدراسة.

أولا: التفكير والتنوير أو الإسلام كما يراه مالك شبل

غني عن البيان أن إشكالية التنوير قد نوقشت من قبل في الفكر العربي سوى أن وجهة النظر تفرضها أحيانا لغة المكان، فالمفكر يكتب بالفرنسية، ولم يكتف بهذا فقط بل هو يملك أن يفعل فهم الثقافة الإسلامية من خلال اللغة الفرنسية، وهذا ما تفسره ترجمته للقرآن، وحرص المفكر مرة أخرى لتبرير أنه لا وجود لإسلام فرنسي بل يشدد على تجاوز الحدود الجغرافية، كما استطاع أن يقدم ذلك في كتابه « الإسلام كما يراه مالك شبل»، وهذا دعوة جادة من قبله لمعرفة أن "العالم الإسلامي غدا بحاجة ماسة إلى فتح باب الاجتهاد، ومراجعة صارمة لا هوادة فيها، وإلا فلن يخرج من المأزق الخطير الذي يتخبط فيه حاليا أبدا"[2]. المراد منه تجاوز الدوغمائية والسياجات الإيديولوجية التي شوهت بالهوية الإسلامية بدل أن تقدمها في صورتها التنويرية التي سعى إليها في ترجمته للقرآن الكريم التي نسخت العديد من الترجمات السابقة.

كما لا يتوانى المفكر أن يوجه تحذيره للغرب داعيا إياه إلى ضرورة المعرفة بتشكلات الخطاب في المنظومة الإسلامية، التي لا تصدر من مورد بعينه ومن ثم فعلى الغرب إدراك أن "عليه أن يفرق بين الإسلام كدين والأصولية المتعصبة كإيديولوجيا سياسية تستخدم الدين لأغراض ما أنزل الله بها من سلطان ... إن جميع الأديان وليس الإسلام فقط يمكن أن تفسر في اتجاه الإسلام والمحبة والتآخي بين البشر، ويمكن أن تفسر في اتجاه التعصب وكره الآخر، وخلع المشروعية على أبشع أنواع العنف والقتل وتجارب التاريخ أكبر دليل على ذلك"[3]. فضلا عن كون التطرف وسوء فهم الإسلام كان أفق العديد من الطوائف المرتابة في التعامل مع النص، ولاسيما الاستعمال الموجع لفكرة الإيمان من قبل إيديولوجيا ساهمت في توسيع الشرخ بين النص القرآني والمشكلة الحضارية التي يعيشها العالم الإسلامي.

ولطالما أشاد أيضا مالك شبل بالأفق العقلي خصوصا حينما دعت الضرورة للرد على بابا روما بخصوص مسألة الإسلام والعقل، ومن المهم معرفة الصيغة الجدالية المعمول بها من قبله أمام كل تطاول على الإسلام، ولهذا يشيد هاشم صالح بالإستراتيجية المعرفية المتوسلة لدى مالك شبل في الظروف التي تبدو فيها محاولة الرد أو العمل عليها حتمية لديه، وهذا يدفعه كذلك للعودة إلى التاريخ كتجربة نعانيها لإثبات أن "علاقة الإسلام بالعقل كانت وطيدة في العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية. لذا لا يمكن بأي شكل القول إن الإسلام ضد العقل. والدليل على ذلك هو أن كبار مفكري المسيحية الأوروبية كانوا تلامذة لفلاسفة المسلمين الكبار، كالقديس توما الأكويني مثلا بالإضافة إلى آخرين عديدين. فهؤلاء لم يستطيعو التوصل إلى الفلسفة اليونانية إلا بفضل العرب. لقد كانوا جميعا تلامذة لابن رشد وابن سينا والفارابي وابن الطفيل وابن باجة"[4]. ويضيف هاشم صالح موليا اهتماما بالغا للردة المعرفية التي قام بها مالك شبل على المقولات الكنسية الأكثر راديكالية، موضحا أن فعل المثاقفة لم يسبق أن كان من قبل الطرف الغربي فقط في الظروف التي دفعت المنظومة السياسية للعناية بأفكار الآخر "ولولا الترجمات التي مولها خلفاء المسلمين المستنيرون في بغداد والأندلس لضاعت الفلسفة الإغريقية، ولما حصلت النهضة الأوروبية لاحقا"[5].

ولا مندوحة من القول إذن أن البحث في مقومات الذات والرهانات المنوطة بها يضع مفهومي الهوية والتنوير ضمن مشروطية تاريخية، تستأصل المغالطات التي يحتدم بها الفكر الإسلامي في التأسيس لمرجعية حداثية، ومن أجل توضيح قيم الحداثة فيما يصطلح عليه مالك شبل إسلام التنوير وهذا ينضاف في المحصلة إلى الأبعاد التي يتخذها مشروعه مستوعبا المعضلات الكبرى الحائلة دون تأسيس منظور معرفي يقيّض عدة منهجية للثقافة في مواجهة تشكلات الحداثة، "ولكن مأساة المسلمين هي أنهم تخلوا عن العلم والفلسفة بعد الدخول في عصر الانحطاط، أي بعد موت ابن رشد مباشرة عام 1198. عندئذ مات العصر الذهبي عندنا وانتقلت الحضارة إلى أوروبا ويرى شبل أن سقوط الأندلس عام 1492 أدى إلى نهاية المشروع الإسلامي المبني على العقل والعقلانية. فبعد ذلك التاريخ لم يعد المسلمون يهتمون باكتشاف الطبيعة كما كانوا يفعلون سابقا. ومات لديهم الفضول العلمي والفلسفي وأخذوا يجترون المقولات الفقهية القديمة على مدار القرون"[6]، يوافق السيادة العليا لهذا المزاج المعرفي المتراجع بقوة الضعف في كامل الأطر الحضارية، بل إن هذا جعل المسلمين بعيدا عن العناية بالأفق الفكري المساهم في المسار المتوهج للإنسان، وبهذا فإنهم بعد ذلك "خرجوا من التاريخ كليا. وعندئذ حلت محلهم أوروبا التي ظلت العقلانية لديها متصاعدة من دون انقطاع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تقدم وازدهار. لذا فإن ملاحظة البابا لا تنطبق إلا على عصور الانحطاط، وليس على العصر الذهبي للعرب والمسلمين، وربما كانت محاضرة البابا متركزة على العلاقات بين الدين والعقل عبر تاريخ المسيحية كله"[7]، ولا يجد ضررا مالك شبل في هذه المناظرة التي لم تكن مجرد انفعال اتجاه خطاب البابا أن يجد مخرجا آخر له، كون حجته يقومها الأساس المعرفي والمرجعية المؤسسة على العقل، ولهذا يفرج عن المسلك الذي قد تتخذه بعيدا عن ممارسة إيديولوجية اتجاه إيديولوجية أخرى، ولهذا "يبقى صحيحا القول إن العلوم العقلية وكذلك الفلسفة انهارت في العالم العربي والإسلامي بعد القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر. وربما لهذا السبب توهم البابا أن الإسلام لا علاقة له بالفلسفة. فمن كثرة ما حصل الطلاق بين الطرفين توهمنا أنها لم توجد قط"[8]، ويقر شبل بجرأته المعهودة مفادها: "نحن بحاجة إلى إسلام تنوير لا إسلام تكفير، لقد مللنا من دعوات الحقد والصرخات الداعية إلى القتل والفتاوى الفوضوية الصادرة عن الجهل. ولولا ذلك ما جرؤ أحد علينا واتهمنا بالميل إلى العنف"[9]، وهذا باعث كاف لتصور الانهمام الجاد بالذات الإسلامية، والدعوة إلى امتصاص التطرف الذي لا يمت إلى الهوية الدينية بأي صلة، ولا ضرر من أن يتبنى الإسلام العقل في مواجهة تحديات الحداثة وبلورة فهم للظواهر التي لازالت تحتاج إلى المراجعة.

ثانيا: مالك شبل بصدد القرآن؛ التأويل في قراءة النص الديني

سنحاول العناية بمعاني الرمز في الوقت الذي يكون فيه انفتاحا للنص المؤول، هذا مع العلم _حسب مالك شبل_"إذا ما درس القرآن لذاته فلا يبدو ولوجه سهلا : فمن جهة ، ترى معناه واضحا محددا يفهم من قراءته الجهرية الظاهرة، ومن جهة أخرى تراه خفيا غامضا (متشابها) متعدد المعاني، وإن مهره الصوفيون بسبعة معان باطنية لا يفهمها سوى كبار المتصوفة، وإن كان لدى القراء من التقنيات ما يضاهيها عددا _فهو تارة يجود وطورا ينشد، وأحيانا يقرأ همسا فقط كما في الذكر_ فإنه يظل، بالنسبة إلينا معينا من الرموز لا ينضب"[10] ، فحري بنا معرفة المستوى الذي يبدو فيه هذا الرمز مألوفا في الثقافة الإسلامية، كونه امتداد اثنولوجي لمعتقدات تعتبر مرجعية للحضارة الإسلامية، وهذا ما معناه أن الأثر القبلي لازال عالقا بالذاكرة، ومن ثم يمكن تقدير أهمية معرفة أن "الرمز الإسلامي _وإذا كان قرآنيا في خطوطه الكبيرة_ مع الأخذ في الاعتبار تسامي الله فوق كل الأشياء (وَلِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيم؛ النحل :60) فإن تأثيرات ما قبل إسلامية تتخلله، سواء كانت إيرانية أو مصرية أو تركية أو، في حدها الأدنى، إفريقية"[11].

في اهتمامه بالرمز في الثقافة الإسلامية لم يغب عن مالك شبل الحذر بشأن الوضعية المائعة التي قد يمر بها المفسر لبعض المواضع من النص الديني، ولهذا فهو يرجع إلى الخطاب الخاص بالتأويل وما يدعوا إليه بخصوص الفهم "وانطلاقا من هذه الآية توصل علماء الدلالات المسلمون إلى توضيح الغموض في القرآن الذي وإن كان مبينا ويفهمه الجميع إلا أنه مع ذلك

ليس مباشرا ولا واضحا، إنه على العكس من ذلك متعدد القيم، غير مباشر متعدد الوجوه، ويبدو عصيا على جميع محاولات الاحتواء والفصل والقسمة. إذ المعنى القرآني، في جوهره، متعدد بحيث أن بإمكان كل إنسان أن يجد فيه ما يبحث عنه"[12]، ويضيف مالك شبل محددا مواطن قراءته الحداثية ومداخلها الكبرى، التي تنحو إلى ابدالات مفاهيمية قد تفي بالحمولة الثقافية للنص، ولهذا لا يتحرج المفكر من أن يشدد على الأبعاد الأنثروبولوجية التي يتعمدها في صياغة معاني النص أو على حسب ما تقتضيه القراءة من عدة مفاهيمية _والقول لمالك شبل_"باقتراحنا نظاما لقراءة القرآن ذات مفاهيم رمزية، ميتولوجية، تلاوة تشتمل على المعطيات الحالية لعلوم الإنسان وخاصة علم الإناسة وعلم الدلالات وعلم التاريخ، نكون قد توخينا فتح أبواب الحداثة على اتساعها أمام تفسير القرآن"[13].

لا مناص من القول أن تلك المقاربة النقدية التي يحاول أن يؤسس لها مالك شبل تفرض توجها لمعالجة الجانب المخيالي أو ما يمكن تسميته بسرديات القرآن، ومن خلال جملة من الحكايات الواردة في النص الديني بما فيه الحديث النبوي يحاول المفكر أن يكسر نموذج تقليدي لطالما كرس في العناية بالقصص الإسلامية، ولذلك يعد اهتمامه هذا نابعا من مرجعية حداثية تأويلية تأبى قراءة التراث إلا بما هو سرد يحتاج إلى البحث في دلالاته وتشريح بنيته التخييلية، وعليه يبدو واضحا أن تقليص حدة سوء الفهم يمتصها المفكر عبر نماذج بعينها في دراسته للعلاقات بين الشخصيات الإسلامية الموسومة بثلاثة عشر حكاية من القرآن والإسلام[14].

غني عن البيان أن تتبع المفاهيم لدى مالك شبل وموضعها في النص الديني لم يحد عن أن يخول غالب اهتمامه نحو المقاربة معجمية (اصطلاحية: تسميات القرآن،أسماء الحب، أسماء العبودية)، يحاول حينئذ البحث في البنى الايتومولوجية للمعجم العربي بخصوص القرآن والإسلام في كل موضوع قد يلفت انتباه المفكر من خلال الجنس والعبودية ومفهوم الحب، ولهذا يجدر بنا التساؤل عما يشكل اختلافية مالك شبل ومغايرته الحداثية بالنسبة إلى القراء الحداثيين أو التراثيين، وهذه إستراتيجية لطالما عنت له الكثير إذا كانت الاستمرارية المعطاة لكل قراءة لا تقلص التفاصيل المعرفية بقدر ما تفتح آفاق لفهم الفكر الإسلامي والعدة التي يحتملها المفهوم إذا تعلق الأمر بالنص ومرجعياته.

يليق المقام أن لا نتجاوز تأويل مالك شبل لظاهرة الحجاب وإعطائها الترميزات التي ما فتئت تلاحق هذه التيمة، وعلى هامش مؤسسة الحجاب " يضع النص القرآني حدودا لمحرمات النكاح واضحة بقدر الإمكان لأن الأشخاص الذي يترددون على قسم الحريم ولا تحل لهم مضاجعتهن هم وحدهم يحق لهم رؤية النساء سافرات"[15]، ثم ينتقل شبل إلى استدراك التأويل الصوفي لهذه الظاهرة بوصفها أحد المفاهيم الراسخة في معجم التصوف، لذلك "إن رمز الحجاب هو إلى ذلك راسخ في المفردات الصفوية لأنه في نظر الصوفي_كونه ماثلا في إحدى السور ذات المعنى الصوفي البارز (سورة النور)_ ستر صفيق يحول أحيانا بين المسار والمعرفة ويمنعه من بلوغ درجة الكمال المنشود وهو الاندماج في العالم الإلهي وهو الانصهار في الخالق كما يقول الحلاج(858_922) الذي ليس الحجاب بالنسبة إليه سوى ستار يوضع بين الساعي وغايته بين المبتدئ ورغبته بين الرامي وهدفه"[16]. ويفرد كذلك لظاهرة الحجاب التي تثير جدلا في الحداثة مرة أخرى حيزا في كتاب *Dictionnaire amoureux de l'islem* « »، ويبدو أيضا أن مفهوم الحجاب لا يتوقف حسب شبل بثقافة دون غيرها كون القاسم المشترك وان اختلفت تسمياته فهو يحيل إلى مرجعية شرعية واحدة[17].

كما لم يفته أن يؤصل لمشكلة ظلت لمدة طويلة أحد أكبر اهتمامات الخطاب الاستشراقي وهي العبودية والرق في أرض الإسلام « *L'Esclavage en Terre d'Islam* » ، يكتب إذن مالك شبل ليوضح التفاوت الذي يقع ضمنه هذا المفهوم من حقل معرفي إلى آخر في القرآن أو في الإسلام عموما ظهرت مفاهيم تختزل هذه الظاهرة *Phénoméne de l'esclavage* بداية بمقولة العبودية المكرسة لتجارة العبيد؛ الرق الغالب منهم زنوج، الجواري، ملكة الإيمان، الغلمان، الأسرى، الخدم، والذين استمرت تجارتهم ولم تنقطع إلا بعد وقت متأخر في الكثير من المدن الكبرى الإسلامية كالعراق وأفغانستان...[18]، وتحذو إذ ذاك الدراسة سبلا تفي بأن تقدم في صيغة مقاربة حفرية أنثروبولوجية (أنساقية).

ونحن نتطلع إلى قضية العبودية في أرض الإسلام فلا مناص من الحديث عن تشكل الهوية السياسية *La formation* » *de l'identité politiqu*« في المنظومة الإسلامية، التي ينص عليها الخطاب القرآني، "على امتداد تاريخهم نجد أسرار مالكة، ملوكا، أمراء وحكاما من صنع الخيال يتنافسون أشد ما يكون التنافس من أجل تشبيب عوائد زمانهم، وتكييفها مع ما كانوا يتوهمون أنهم وصلوا إليه من مسلكيات رقيقة ومرهفة، بعد الأمويين والعباسيين والأندلس، قام العالم العربي الذي يغط في نوم عميق، بالدفع بكل المسلكيات الشعبية الموسومة بالعفوية، وكل أشكال المهمشات الجنسية وأنواع الخلق المسلكي نحو منطقة الصمت"[19]، ويضيف شبل في محاولة لخلخلة ثوابت المنظومة السياسية الإسلامية المتراكمة على نحو عميق وغير مطروق ليتأكد من أن تلك المهمشات قد " انتهى بها تبعثرها إلى أن تصبح أشياء غابرة أو موغلة في البعد. من هنا نستنتج أن الانزياحات الجنسية ليست محض ابتداعات خرجت من قصر الملوك وبلاط الأمراء"[20]، في مقابل ذلك نجد استمرارية لنزوع آخر اتخذه في ما بعد مفهوم الخليفة، كون هناك نوع من التوجيه المعرفي من قبل السلطة يدعو إلى تفكيك للاوعي الإسلام، وهو مفهوم آخر لمالك شبل، فلا ضرر من البحث عن الخيط الرابط بينهما شأنهما شأن باقي المفاهيم في المدونة، حتى إذا استشكلت المسألة في إدراك الغاية الفكرية التي لطالما سعى إليها شبل إزاء تلك المحنة الهواتية التي ظلت تراوده على الدوام، ولم تتوقف لديه عند حد التنظير والاكتفاء بصياغة المفاهيم، بل يحاول أن يجعل ديدنه هو التعجيل في التفتيش عن المكاسب التي من شأنها أن تقوض للدارس الخوض في قلب الوعي وإحداث ابدالات مفاهيمية على مستوى المداخل الكبرى للثقافة العربية، فأن يتحدث الباحث عن العبودية فليس بوسعه أن يستغني على الحديث عن قيم الحرية والإنسانية والإنصاف.فحينما يتكلم إذن عن الرق في القرآن[21] سيجد سبيلا إلى قراءة وضعية سوسيولوجية عميقة، وهي جدلية السيد والعبد التي كانت بعد ظهور التشريع الإسلامي محل سجال بين مناوئين للأحكام الصادرة بشأنها وبين منتصرين للظاهرة القرآنية، على أساس أن الإسلام لم يجد حرجا في الحفاظ على بعض أبعاد المزاج التجاري بل هو يعدله في تقنين العلاقة بين رؤساء الأموال والعبيد عبر تسيير تجارة الرق وفرض اصطلاحات مغايرة وفتح أفق الحرية عبر تشريع حد عتق الرقبة المرتبط بالذنب والضمير، ومن ثم فهذا الحد يقوض عنف العبودية ويحمي الحق في الحرية. كما يجد شبل " أنه بالرغم من أن الإسلام يجيب على الجزء الأكبر من القضايا التي تطفو على سطح المجتمع، إلا أنه لا يختزل لوحده المجتمع برمته. فهذا المجتمع متشدد إلى حد كبير إزاء العلامات الدالة على المهمش (جنسيا كان أو خلافه)"[22]، ولذلك كان لابد من مراجعة النص الموازي للنص الديني لأجل أن يجيب عن إشكالات المجتمع الإسلامي، الذي لم يتبوأ المكانة لمعضلاته إلا في اجترارها دون السعي إلى إخراجها من الغرفة المظلمة التي تركت فيها قضايا الإنسان وعلاقته بالدين، حينئذ أمكنه أن يساءل النصوص المشبعة بالثقافة الإسلامية لأجل مخاطبة جميع العقليات.

ثالثا: ترجمة القرآن؛ فهما / تأوّلا /ضيافة

لابد إذن من مراجعة المسألة اللغوية في الحديث عن قضية الترجمة بما هي ضيافة للتراث الإسلامي من قبل مالك شبل في ثقافة مغايرة، من خلال اللغة الفرنسية التي كتبت بها مدونته والنصوص التي شكلت المرجعية لدى الدارس، غير أن التأسيس الفكري الذي حاول عبره أن يشغل خصوصية التداولية التي تحدث من خلالها وفيها عن النص الديني لم يتفرد به شبل بذلك، إلا أنه والحال هذه يبدو أننا في حاجة إلى العلم بأن أيما مقاربة للترجمة يبدو أنها في حاجة ملحة إلى مراجعة قضية مهمة للغاية، حيث إذا اقتضى الأمر أن يوسم العمل الترجمي بالمقاربة الهرمنيوطيقية فليس من الغريب أن يمر حسب غادامير "بثلاثة أبعاد: بعد الفهم وبعد الفكر وبعد التأويل، لتصبح الترجمة والأمر كذلك عبورا فكريا من لغة إلى أخرى، وحوارا ثقافيا بوساطة الفهم والتأويل، أو قل نصل عبرها والقول لهانس جورج غادامير إلى تحقيق أدبيات الحوار الهرمينوطيقي"[23]، ومن هنا يجدنا المفكر بحاجة ماسة إلى السعي المستمر عبر مقاربته من خلال المشاركة في الوعي التأويلي، بوضع اعتبار للخصوصية اللغوية التي لم تقصه من الثقافة بقدر ما أدرجته ضمنها هذا إذا أدركنا جيدا تقليص الحدة الإيديولوجية فنقترب خطوة لجعلها إشكالية في قراءة التفاهم والتفهّم. أليس "العالم شيء 'بين ذاتي' وعبر شخصي وكذلك اللغة ولما كانت اللغة مصنوعة لتلاءم العالم فهي مهيأة للعالم

وليس لذاتيتنا، بهذا المعنى وليس بالمعنى العلمي تكون اللغة شيئا موضوعيا، العالم إذن الفهم المشترك بين الأشخاص، والوسط الحامل لهذا الفهم والشيء الذي يتيحه ويجعله ممكنا هو اللغة...العالم أرض مشتركة يميزها كل شخص وتربط بين كل من يتواصل في إطارها، ومن حيث أن الفضاء المفتوح الذي يعيش فيه الإنسان هو مجال الفهم المشترك الذي تخلقه بوصفه عالما من البين إذ أن الإنسان يعيش في اللغة"[24].

ونحن نحاول أن نتقصى إشكالية فهم اللغة أولا ومعضلة الاختلاف الجوهري والذي يحول في غالب الأحيان دون أن تكون مقتدرة اللغة الأخرى، أو على استعداد كاف لمواجهة تحديات التفاوت الثقافي والعدة التي تلفظ بها النص أول الأمر، ومن هنا يجد المترجم ذاته والحال هذه مدفوعا نحو المساهمة في استمرارية النصوص وانتقالها بين ثقافات مختلفة، يتعين علينا بسط الحلقة الرابطة بين هوية كل منها، ويكون لزاما حينها الإشارة إلى أن عملية الترجمة أمام الدافع الذي مكنها من التطور "هو البحث المقارن في التغيرات والاختلافات القائمة بين الترجمة والأصل، وهو البحث المتمثل في مقدار تكافؤ نص الوصول قياسا بنص الانطلاق"[25]، آنئذ ليس يمكن الإقرار بالمدى الذي يقلص فيها المفكر حدة الفوارق حينما يكون بصدد نص ديني، وهذا لم يغب عن ذهن مترجمنا بطبيعة الحال. مع العلم أنه لم تكن ترجمة مالك شبل الوحيدة للقرآن بل سنجد العديد من النسخ الغربية التي لا تقتصر على ثقافة بعينها، بل تبرز تعدد المزاج الفكري الذي أودعه القرآن في كل القراءات على تماثلها وعلى اختلافها، وكل ونظرته إلى هذا النص الديني، الذي لا يتوانى مالك شبل في أكثر من موضع بوسمه بأنه ذا طبيعة حداثية موجودة بالفعل.

غني عن البيان أن إشكالية تقديم قراءة في مشروع الترجمة لدى مالك شبل من الصعوبة بمكان، مع العلم أن العديد من القراءات قد أحدثت نقلة فعلية في فهم هذه العملية في التجارب السابقة عبر التاريخ، والملاحظ أنه استنفذ العديد من القراءات حول الفهم وآليات تأويل الخطاب القرآني، ولأجل حدة الاختلاف الذي قد يقع في فهم النص المترجم يحاول مالك شبل أن يجدد ميثاقه مع القارئ الغربي عن طريق وضع مقدمة في تأملات أولية لترجمته الجديدة[26]، كما يصر بشدة على أن أي شخص يفهم اللغة العربية يعرف أنه من الصعب للغاية فهم القرآن وأن ترجمته تعتبر تحديا حقيقيا. علاوة على ذلك يعود مرة أخرى ليؤكد أنه لا يترجم القرآن على أنه عمل علماني بل إن سعيه موجه نحو البحث عن سبل الفهم ولهذا يقر قائلا: "نفسر فقط الأفكار، ونحاول أن نفهمها، وإذا لزم الأمر، لإعادة قراءتها إلى قراء لغة أخرى. وهذا هو السبب في أن أي تفسير جديد للقرآن يجب أن يكون قادراً على الاعتماد على الترجمة التي تأخذ في الاعتبار أحدث الأبحاث التي أجريت في المجالات المتعلقة بتحليل النصوص: أصل الكلمات العربية القديمة، والمعرفة الكاملة للتقاليد. في وقت الوحي والفهم المتقدم لأفكار التفسير"[27].

ويحاول مالك شبل أن يصعد من شدة الصعوبة التي يتحمل عناءها المفسر أمام نص على غير مثال؛ تقع الصعوبة على جميع الأصعدة التي تطالب القارئ بمزيد من الفهم في كل وضعية تبدو الكلمة ذات محمول دلالي غير الذي يتبعها في سياق غيره "من المفهوم أن تفسير أفكار القرآن هو شركة ذات مزالق دلالية التي يجب تجنبها أو تقييدها. في بعض الأحيان، لا يمثل ذلك سوى صعوبات بسيطة في فهم كلمة أو مفهوم أو فكر. في أماكن أخرى، سياق الوحي الذي يبقى غامضًا وغير دقيق"[28].

وفي سياق آخر لا يتوقف مالك شبل عن اعتبار أن بنية بعض الآيات في اللغة العربية تجعل من الممكن الانتقال من صيغة الجمع إلى المفرد، ومن صيغة المفرد إلى صيغة الجمع، الأمر الذي يطرح مشاكل الترجمة، ومن الخصائص الأخرى للمفردات القرآنية جمع الصفات المختلفة للمؤمن الجيد. تقدم الترجمة الجديدة للقرآن التي يقدمها هنا قراءة صحية للكتاب المقدس للإسلام. يحترم تماما روح القرآن وعقلية قرائه الطبيعيين، أي المسلمين ومن ثم يقر مالك شبل بصراحة أن هدفه "هو إظهار أن القرآن يمكن أن يدعم مسيرة التقدم العلمي، سواء من وجهة نظر أخلاقية أو أكثر مباشرة، سياسياً واجتماعياً. وعلاوة على ذلك ، كانت بعض الترجمات جيدة من الناحية التقنية في وقتها وراهنيتها، ولكن، بعد أن مضى أوانها، أصبحت الآن محرومة من النبضات الجديدة لتبقى غامضة"[29]، هذا النبض الذي سعى إليه مالك شبل بشدة وهو يحاول أن يجدد قراءة القرآن _ترجمته وتأويله_ والأهم من هذا كله هو تشكيل فهم حداثي له، في الوقت الذي يقرأ فيه بلغة مغايرة، ومن هنا يقر المترجم أن"هناك حداثة مهمة ترافق هذه الترجمة الجديدة للنص المقدس. أداة تقييم قوية لا غنى عنها: قاموس موسوعي للقرآن الكريم. هذا القاموس هو

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

الملحق التفاعلي لهذه الترجمة. يحتضن جميع جوانب المادة القرآنية في أبعادها الثلاثة الفقهية والتاريخية والتفسيرية. في الواقع ، إنه منجم ذهب لجميع الفروق الدقيقة الأخرى المدرجة في القرآن ، فضلا عن الاستعارات، والتعابير القديمة، وأهم المفاهيم والمضمون الواسع للسور"[30]. عندئذ أمكن المفكّر أن يفتش عن الرهانات التي يواجهها الإسلام أمام تحديات الراهن يسعى لمكانته في إطار عولمة التبادل البشري والتداول السريع للأفكار. آنئذ _والقول لمالك شبل_ يجب علينا الحفاظ عليها من هذه الديناميكية من يستطيع أن يصدق أنه سيكون آمنًا؟ "من أجل عدم ممارسة سياسة الإغفال الطوعي والتوحد ، سعيت إلى الطرق الممكنة لتماسك فهم العالم اليوم مع التعاليم القرآنية ، دون تشويه روح الوحي أو سوء فهم الحقائق المعقدة التي تؤثر على وجود المسلمين في العالم. وكان من حسن نية أعظم أنني تصرفت، قليلا في روح ما قاله غوته عندما كتب هذه الكلمات ربما فكر في القرآن: هذا الكتاب المقدس الذي، في كل مرة نأخذه، يصدنا مرة أخرى، ثم يجذبنا، يغرقنا في دهشة وينتهي بنا إلى المطالبة بالاحترام"[31]. هذا ولا ننسى ما يحيل دون أن تزيد الترجمة عن أن تكون خيانة و كثير ما اهتم المفكرون بهذه الأطروحة من مختلف الثقافات وباكراهاتها المعتادة، ومن خلال مالك شبل النموذج الفرانكومغابي الذي يعطينا صورة واضحة عن تملك لغة غير لغته، لاسيما أن التملُّك في معناه البسيط: "يفيد أنّ المترجم يقوم بتغييراتٍ بطريقةٍ واعيّة أو لا واعيّة، فيصبح...كلّ ترجمةٍ تملُّك، سواءٌ كان جيّدًا أو رديئًا. وهذا التّملُّك بقدر ما هو نتيجة لإكراهٍ ما بقدر ما هو تأكيد لحرّية"[32].

وبناء على المفهومين التأويل والحوار يصل هانس جورج غادامير Hans-Georg Gadamer إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة من الوجهين الآتيين: أن كلاهما فهم تأويلي؛ ذلك أن التأويلات عند غادامير هي سمة شاملة للفلسفة بحيث لا تفك إحداهما عن الأخرى، فتكون الفلسفة عبارة عن تأويل لنصوص الماضي، كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل... أن كلا الصناعتين فهم حواري أو قل تفاهم ذلك أن الفلسفة هي فهم يجتمع فيه الفكر إلى التراث ولا فكر لا تراث بغير لغة ومعلوم أن الوجود الحقيقي للغة هو وجود حواري، وأن التحاور الفلسفي هو تواجه جانبين هما النص التراثي والفيلسوف"[33].

أما عن معنى التّماهي مع المعطى النّظري لتلك اللغة المنقول عنها ؛فإنّه لا يختلف كثيرًا عمّا عمّا أسماهُ بول ريكور Paul Ricœurبـ: الضّيّافة اللغويّة؛ بما هي: "لذّة توطّن في لغة الآخر بالاستقبال في بيته و الاستقبال في منزله الخاصّ"[34]. بل إنْ شئنا فالضيّافة بهذا المعنى هي مجازفة التّماهي وإرادة التّملُّك؛ وهو في ذلك يتكبد محنة المترجم وما يعتريه من صعوبات قاهرة في ترجمة المصطلحات وهي هم يشترك فيه جميع المترجمين، على الرغم من ذلك تدعو الضرورة العلمية إلى مجابهة هذه التحديات بمحاولة وضع مقابل لكل مفهوم أو مصطلح، مهما كانت طبيعته الاختصاصية أو خلفيته الإيديولوجية حينئذ يبدو موقف ايمانويل ليفيناسEmmanuel Levinas حينما يجعل "اللغة في جوهرها صداقة وضيافة"[35]، بما يحمل هذا القول من تجاوز يتعدى المدلول اللساني إلى التعبير عن ثقافة تتوطن في ثقافة أخرى، عبر مقاربة أنماط النصوص المختلفة التي تتشكل في منظومة أخرى عبر ظاهرة كبرى هي الترجمة، التي تطرح قضية فهم المستويات المجازيّة التي قد تحتملُها الآية الواحدة في النّصّ القرآني، كونه والحال هذه لا يكاد يخلوا من عنصر التّخييل الذي يجعل الباعث أقوى لهيمنة التأويل طلبًا لتقريب الفهم، فلا ضير من اعتقاد "الترجمة حقا نوع من الكتابة و التأويل".

أمّا إذا أدركنا أنّ أولى معضلات هذا العمل التّرجُمي هي هويّة النّصّ الوسيط و مدى مقدرته على إحقاق معنى الضّيّافة اللغويّة التي يتمثّل عزاؤها الوحيد في 'مقدرة المترجم على التّماهي'؛ من حيث إنّ سعيهُ يكون لأجل تملُّك ثقافتين في ضيّافته، أو على الأقلّ، في سبيل ذلك يطرح مشكلة خطيرة تتمثل في ترجمة النص الديني، وهو على غير مثال كون تلك الكتابة التي تعكس الاتحاد الذي لا انفصام له بين المعنى والصوت، بين الدال والمدلول لكن ترجمة الأعمال الأدبية تطرح مشاكل من نوع آخر. إن للمترجم دورا غير ذلك الذي يناط به في العادة وهو أن يلعب دور الوسيط بين النص والقارئ، وهو بهذا يضطلع بدور محوري بين الثقافات والحضارات الإنسانية، وهذا ما يجعل الترجمة تأبى أن تكون عملية نقل من لغة إلى لغة إلى أن تكون عامل تأسيس لأنطولوجيا فهم الكائن البشري في التاريخ، أو بلورة معنى الوحي في إطاره المكتوب أمام فهم الكائن البشري الذي لا يتوقف عن

فعل الفهم فهم العالم وفهم نفسه، فحدود الترجمة إذا ليست قيودا بقدر ما هي انعتاقا نحو تحقيق الوظيفة العملية للنصوص ضمن التفاعل الحضاري الإنساني الذي يعد مدخل الهرمينوطيقا نحو العالمية.

وبكل جرأة تحاول كذلك هذه الترجمة ذات النزوع الحداثي تقليص المد السيكولائي الذي ما خلا يشكل أفق التفسير لدى كل من المنكفئين على الفهم الحرفي، الذي يأبى إلا أن يرسخ معنى أحاديا للنص القرآني، وهذا لا يجد اتجاهه مالك شبل أي غرابة في توضيح منه أن "الوضع الاقتصادي للجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، وفيها ظهر النص القرآني، يتبدى عند التحليل، أكثر تسامحا وأقل إلزامية مقارنة مع تلك الروح المدرسية التي يؤول البعض من خلالها، إن لم نقل يحنط أو يحاول ذلك على الأقل المقاصد البعيدة للنصوص القرآنية"[36]، ومن طرف بعض المستشرقين الذين لم يجدوا في النص على حسب تقديرهم ما يفي بمواجهة الاضطرابات التي تعتري الظواهر الإنسانية الأكثر تعقيدا، ومن هنا تبدو ترجمة قضية الجهاد ومفاهيم الرق ومعاني الحب القرآني، في حاجة إلى التدقيق وإلى التمكن من الثقافة العميقة للنص التي يتصدى لها مالك شبل من خلال إقراره بشدة بوضوح القرآن، بل إن إسفاره عن العديد من المعاني لا يحتاج إلا إلى الاعتراف بكونه غير معقد أو منغلق.

في الختام يبدو أن مالك شبل إذن يكتسب شرعيته الحداثية في قراءة القرآن من خلال تقديمه ترجمة له إلى اللغة الفرنسية، وهو إذ ذاك لا يجد مناصا من وسم مشروعه التنويري بالفهم الحداثي للنص الديني، ولأجل أن يفكك المعادلة التي تشكل مجمل رهان تلقي الخطاب الشرعي ضمن سيرورة كل مقاربة يقدمها الدارس للفهم كتأويل يجعل من معاندة النص وتمنعه انفتاحا يمنحه الحدث، وكذلك يتضح أن بض الإجابات التي يقدمها المشروع إن لم نقل أهمها على الإطلاق هي فهم قدرة الخطاب القرآني على الاستمرار، إذ لم يكن ليستمر في الوجود لو لم يتوفر على إجابات متكيفة مع العالم المحيط بنا في كل مناحيه[37]، وهذا ما يبدو الغاية التي سعى إليها في نقل روح الثقافة كما تقدم تأويلها من قبل المفكر مالك شبل.

الهوامش:

---

[1] محمد أركون، قراءات في القرآن، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت /لبنان، ط1 ، 2017، ص192.

[2] هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم الإسلامي؟، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007، ص149.

[3] المرجع نفسه، ص149، 150.

[4] المرجع نفسه، ص147.

[5] المرجع نفسه، ص147.

[6] المرجع نفسه، ص147، 148.

[7] المرجع نفسه، ص148.

[8] المرجع نفسه ، ص148.

[9] المرجع نفسه ، ص149.

[10] مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، شعائر، تصوف وحضارة ، تر: أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط 1، 2000 ، ص04.

[11] المرجه نفسه، ص05.

[12] المرجع نفسه، ص05.

[13] المرجع نفسه،ص05.

[14] Malek chebel,*13 C ontes Du Coran ET L'islam*, flammarion jeunesse, 2007, p18

[15] مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، ص85 ،86. .

[16] المرجع نفسه، ص85 ،86.

[17] Malek chebel, *Dictionnaire amoureux de l'islem*, p292

[18] Malek chebel,*L'Esclavage en Terre d'Islam* ,un tabou bien gardé , fayard,2007, P 33, 34 .

[19] مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، د ط، 2010. ص19.

[19] Malek cheble ,*l'imaginaire arabo- musulman* , presses universitaires de France, 1re édition ,1993 ,p84,

[20]مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، ص19.

[21]Malek chebel, *L'Esclavage en Terre d'Islam* ,p297

[22]مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، ص19.

[23]عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2008، ص103 .

[24]عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، رؤية للنشر والتوزيع ،ط1، 2007، ص342.

[25]حسان راشدي، بول ريكور والترجمة،الترجمة وظيفة إنسانية ، مجلة التواصل في اللغات والثقافة والآداب ، العدد31، سبتمبر 2012، ص39.

[26]*le Coran Traduction avec malek Chebel* ,f*ayard* ,p12 .

[27]*ibid, P13*

[28] *ibid*, p13

[29] *ibid , p14*

[30]*Ibid, p14*

[31]*Ibid, p14*

[32]بول ريكور، عن الترجمة ، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة، ط1، 2008، ص26.

[33]، طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة،ج1، الفسلفة والترجمة، ص111،110.

[34]بول ريكور، عن الترجمة، ص 24.

[35]جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،ط1، الجزائر ، 2008 ، ص117.

[36]مالك شبل، الجنس والحريم روح السراري، ص17.

[37]المرجع نفسه، ص17.

_ قائمة المصادر الراجع:

_ بول ريكور، عن الترجمة ، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة، ط1، 2008.

_ جاك دريدا، أحادية الآخر اللغوية، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف،ط1، الجزائر ، 2008 .

_ حسان راشدي، بول ريكور والترجمة،الترجمة وظيفة إنسانية ، مجلة التواصل في اللغات والثقافة والآداب ، العدد31، سبتمبر 2012.

_هاشم صالح، الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم الإسلامي؟، دار الساقي، بيروت/ لبنان، ط1، 2007.

_عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة/ مصر، ط1، 2007.

_عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر ، ط1، 2008.

_ مالك شبل، قاموس الرموز الإسلامية، شعائر، تصوف وحضارة ، تر: أنطوان إ. الهاشم، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط 1، 2000.

_ شبل مالك، الجنس والحريم روح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، تر: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء / المغرب، د ط، 2010.

_le Coran Traduction avec malek Chebel ,fayard, paris, 2009.

_Malek chebel,*13 C ontes Du Coran ET L'islam*, flammarion jeunesse, 2007.

_Malek chebel, *Dictionnaire amoureux de l'islem*, plon, paris, 2004.

_Malek cheble ,*l'imaginaire arabo- musulman* , presses universitaires de France, 1reédition ,1993 .

_Malek chebel,*L'Esclavage en Terre d'Islam* ,un tabou bien gardé , fayard,2007.

الحكاية الشعبية الأمازيغية بين الشفهي والتدوين:

قراءة تحليلية.

Amazigh folk tale between oral and written: An analytical reading

د. لامية طالة

د. كهينة سلام

كلية علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3

lamia.tll@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/10/22	2019/10/30	2020/01/05

الملخص:

يعتبر الأدب الشعبي المرآة التي تعكس الصورة الحقيقية لحياة المجتمعات، يعرف بأنه:" الأدب المجهول المؤلف، العامي اللغة، المروي شفاهيا، المعبر عن ذاتية الطبقات الشعبية الدنيا، المتوارث عبر الأجيال "، فهو غني بالرموز التي تكشف عن تجارب الجماعات، هويتها، ثقافتها، آمالها وطموحاتها، تتناقله الأجيال عن طريق المشافهة " الرواية الشفوية"، وينقسم الأدب الشعبي إلى عدة أشكال تعبيرية منها: الأمثال، الألغاز، البوقالات، الموسيقى، الأغاني، النكت، الشعر، الأساطير والخرافات، الرقص، الفن التشكيلي، والحكاية الشعبية، والتي تعتبر محور دراستنا.

والمجتمع الجزائري على غرار باقي المجتمعات يتميز بالتنوع الثقافي واللغوي والإثنوغرافي، وبالتالي بتنوع تراثه الشعبي الذي يختلف من منطقة لأخرى، ومن بين هذه المناطق نجد " منطقة القبائل " أين تنتشر الثقافة الشعبية الأمازيغية التي ترتبط بمخيال سكان المنطقة إبداعا، ثقافة، وسردا.

وقد عرفت الحكاية الشعبية الأمازيغية محاولات عديدة من طرف باحثين وأدباء لجمعها وتدوينها بغرض حمايتها من الاندثار، لما لها من أهمية في الحفاظ على التراث الأمازيغي اللا مادي.

الكلمات المفتاحية: الأدب الشعبي، الحكاية الشعبية، الفلكلور الأمازيغي، التراث الجزائري، التنوع الثقافي.

ABSTRACT:

Popular literature is the mirror that reflects the true picture of the life of societies. It is known as "the anonymous, literal, literal, and literal literature of the lower classes of the people, inherited through generations." It is rich in symbols that reveal the experiences of the groups, their identity, The folk literature is divided into several forms of expression: proverbs, puzzles, music, songs, jokes, poetry, legends, dance, plastic arts and folk tales, which are the focus of our study.

Algerian society, like the rest of the societies, is characterized by cultural, linguistic and ethnographic diversity, and hence its diverse folklore, which varies from one region to another. Among these are the "tribal region" where Amazigh folk culture is spread, which is linked to the creative imagination of the inhabitants of the region.

The Amazigh folktale has learned many attempts by scholars and writers to collect and document them in order to protect them from extinction, because they are important in preserving the intangible Amazigh heritage.

Keywords: Popular literature; The folk tale; Amazigh folklore; Algerian heritage; cultural diversity.

مقدمة:

يعد الأدب الشعبي فضاءا مفتوحا على الثقافة الشعبية كونه يغوص في أعماق التراث، من خلال التعرض إلى عادات وتقاليد ومعتقدات وأخلاق الشعب أو المجتمع، وتغلب تسمية فولكلور على مصطلح الأدب الشعبي، رغم وجود مصطلحات أخرى لها نفس المعنى، فيقال له التراث الشعبي أو المأثور الشعبي، أو الثقافة الشعبية، والفلكلور مصطلح غربي في الأصل، ينقسم إلى قسمين: فولك (Folk) وتعني قوم أو شعب، ولور (Lore) وتعني التراث الشعبي.

وقد انتقلت تسمية الفلكلور إلى اللغة العربية ضمن التأثيرات الثقافية التي وفدت من الغرب، ولا يزال يستخدم من قبل عدد كبير من الكتاب العرب، لاسيما في الصحافة والإذاعة والمسرح، مما أدى إلى انتشار مصطلح فولكلور في الحياة اليومية من قبل العامة في الوطن العربي[1].

والفلكلور يشمل جانب الفنون الشفهية أو غير الملموسة من أساطير ومعتقدات عادات وتقاليد وطقوس وغيرها، "إن الفلكلور هو الفنون والمعتقدات وأنماط السلوك الجمعية التي يعبر بها الشعب عن نفسه، سواء استخدمت الكلمة أو الحركة أو الإشارة أو الإيقاع، أو الخط أو اللون، أو تشكيل المادة أو آلة بسيطة[2]، أو هو ما يطلق عليه بالموروث الشعبي، كما يشمل جانب الفنون المادية الشعبية من مبان ومدن وأدوات وملابس وغيرها.

مفهوم الأدب الشعبي يرتكز على فكرة الشيوع والرواج بين العامة والمراد بها تلك الجماعات المحلية التي تنتمي إلى مجال سكني محدد " مدينة، حي، ريف، جزيرة، أو جبل، أو..."، أو عضوية، تربط بين أفرادها روابط مختلفة: عرقية أو قرابية أو مهنية أو دينية، ... دون الدخول في تفاصيل مجزأة عن خصوصيات الأدب الشعبي، وقد تم تداول هذا النمط من الأدب بقليل أو كثير من الإسهاب من طرف الدارسين، يجدر التذكير ببعض سماته، مختزلة في عدد من العناصر[3].

تتمثل هذه العناصر في لغته العامية كما أسلفنا، ومحتواه الثقافي المعبر عن قيم الجماعة ومتمثلاتها، والعاكس لتجربتها وخصوصياتها، وتداوله الشفوي في نطاق الجماعة أو خارجها، ونقله من السلف إلى الخلف، مما يضمن ديمومة النصوص ورواجها، وتعتبر مجهولية مؤلفيه من أهم سمات الأدب الشعبي، خاصة بالنسبة إلى الأجناس السردية كالحكاية والسيرة.

1. مدخل إلى الحكاية الشعبية:

لقد عرفت الشعوب منذ العشائر القديمة حتى اليوم أنماطاً مختلفة من القصص الشعبي منها الأساطير، والسيد والألغاز والأمثال والحكم والحكايات الشعبية هذه الأخيرة التي احتلت مكانة عظيمة بين الأفراد لارتباطها بهم وبمعتقداتهم ومهما اختلفت إلا أنها تبقى الذاكرة الشعبية التي ترصد لنا مجموعة من السلوكيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأفراد، تلك السلوكيات التي تحمل في مضمونها الكثير من القيم الأخلاقية التي تسعى الحكاية من ورائها إلى تحقيق أهداف إنسانية وأخلاقية متعددة.

1.1 تعريف الحكاية الشعبية:

1.1.1 **لغة:** الحكاية من المحاكاة، الحكاية: كقولك حكيت فلانا وحاكيته فعلت مثل فعله أو قلت مثل قوله سواء لم أجاوزه وحكيت عنه الحديث حكاية، يقول ابن سيدة: وحكوت عنه حديثا في معنى حكيته وفي الحديث: ما سرني أني حكيت إنسانًا وأن لي كذا وكذا أي فعلت مثل فعله يقال: حكاه، وحاكاه، وأكثر ما يستعمل في القبيح المحاكاة، والمحاكاة المتشابهة، تقول: فلان يحكي الشمس حسنا ويحكيها...[4].

2.1.1 **اصطلاحا:**

لقد استأثرت الحكاية الشعبية اهتمامًا منفردًا من الباحثين في علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع الثقافي والأدب الشعبي والأنثربولوجيين بوجه عام لأن جميعهم وجد ضالته فيها على اعتبار أنها قاسم مشترك بين أفراد المجتمعات من جهة، ولأن جميع الشعوب قد عرفتها وتناقلتها جيلا عن جيل، فهي تعبر عن الرؤى الشخصية المتداولة وعن الذاكرة جماعية التي تسمح للراوي بالتعبير عن نفسه وأشباهه في مجتمعه من المستمعين بالتحليق في عالم الخيال والأحلام[5].

يعرفها سعيدي محمد بكونها: " **هي محاولة استرجاع أحداث بطريقة خاصة ممزوجًا بعناصر كالخيال والخوارق والعجائب ذات طابع جمالي تأثيري نفسيا واجتماعيًا وثقافيًا** "، ويعرفها في موضع آخر أيضًا بأنها: " **وصف لواقعة خيالية أو شبه واقعية أبدعها الشعب في ظروف حياته، سجلها في ذاكرته ورواها أفراده لبعضهم البعض بمرور الأيام، توارثوها فيما بينهم عن طريق المشافهة من أجل المتعة والتسلية** "[6].

أما المعاجم الألمانية فتعرفها بأنها: " الخبر الذي يتصل بحدث قديم ينتقل عن طريق الراوية الشفوية من جيل لآخر، أو هي **خلق حر للخيال الشعبي ينسجه حول حوادث مهمة وشخوص ومواقع تاريخية** ".

وأما المعاجم الإنجليزية فتعرفها بأنها: " **حكاية يصدقها الشعب بوصفها حقيقة**، وهي تتطور مع العصور، وتتداول شفاها، كما أنها قد تختص بالحوادث التاريخية الصرف أو الأبطال الذين يصنعون التاريخ "[7].

"يعتبر مفهوم الحكاية الشعبية بمعناها الواسع والشامل سياقة أحداث واقعية حقيقية أو خيالية دون الالتزام بأسلوب معين في القص أو الحكي تختلف من فرد لآخر من حيث الطريقة التي تسرد بها الأحداث، في حين أن الحكايات تتضمن مجموعة من الأحداث والأخبار والأفعال والأقوال سواء كانت حقيقية أي مأخوذة من الواقع الذي يطلقه الفرد أو المبدع الشعبي ليصور الأحداث التي تشكلت في مخيلته ويريد سردها في قالب فني حكائي لإضفاء نوع من المتعة والتشويق على الحكاية ليستمع بها المتلقي[8].

وفي اللغة الفرنسية نجد ما يقابل الحكاية مفردة « légende » وهي تعني قصة شعبية، أو حكاية ذات أصول شعبية أحداثها تاريخية الأصل وهي مرتبطة أساسا بحياة الانفراد والفئات الاجتماعية الشعبي[9]، أي عكس ما هو متداول في اللغة العربية إذ تحيلنا كلمة légende الفرنسية إلى كلمة خرافية أو أسطورة وهذا ما جعلنا نوظف كلمة حكاية شعبية للحفاظ على وحدة وخصوصية المصطلح الشعبي.

خلاصة القول، فإنّ هذا الكم الهائل من التعريفات المتعلقة بالحكاية الشعبية قد رسخ في أذهاننا أمرين هامين جدا الأول متعلّق **بأهمية هذا اللون الأدبي** الموسوم بالحكاية الشعبية ومدى ارتباطه بحياة الأفراد اليومية، الأمر الذي جعل الكتاب والباحثين يقبلون عليها بالدراسة والتأليف والجمع، أما الأمر الثاني فمتعلّق **بالحكاية الشعبية في حد ذاتها**، وكيف أنها أصبحت لونا إن لم نقل فنا أدبيا شعبيا قائما بحد ذاته، له خصوصياته من النثرية والسردية والشفاهية المقدمة بلغة يتخاطب بها الشعب هي العامية التي يعبر من خلالها عن أحلامه وآماله بل وأهدافه في هذه الحياة.

2.1 نشأة الحكاية الشعبية:

لقد حاول الفولكلوريون الأوائل أن يحلوا مشكلتين أساسيتين من مشاكل الدراسة التي واجهتهم، وما يهمنا هنا هو المشكلة الأول التي تتمثل في الأصول التاريخية، وقد قصدوا بدراستها الإجابة على مجموعة من الأسئلة مثلا: أين وجدت الحكاية الشعبية ؟ وكيف يفسر التشابه بين الحكايات المختلفة في المجتمعات المتباعدة؟ وإلى ماذا يعود هذا التشابه هل ملاذه نفسية الجنس البشري أو وحدة الحدث التاريخي؟، أو هل يمكن تفسيرها عن طريق الانتشار؟...[10].

اعتُبِرت أعمال" الإخوة الألمان جريم " جاكوب جريم Jacob Grimm وويلهم جريمWilhelm Grimm بأنها واضعة الأساس لدراسة الخرافات والقصص الشعبية وقد جعل هذان الإخوة من الحكاية زاداً لا للشعب الألماني فحسب بل للعالم كله"[11].

وجاء بعد ذلك "ثيودور بنفي Theodor Benfy صاحب النظرية الهندية أو الانتشار، فقد تتبع الطريق الذي سلكته الحكاية الشعبية الهندية شرقا وغربا في الآداب المختلفة، وتوصل إلى نظرية مفادها أن الحكايات الشعبية نشأت أصلا في الهند ثم انتشرت غربا إلى أوروبا عن طريق الانتشار، وسلم بأن الحكايات يمكن أن تنتشر من خلال هجرات الناس، كما لاحظ أنها انتشرت شفاها في أوروبا والصين[12].

ويعتقد جريم Grimm أن هذا التشابه بين الحكايات من الممكن أن يكون وليد الصدفة فيقول: " توجد مواقف بسيطة وطبيعة للغاية، لذلك توجد في كل مكان، مثلا: هذه الحكايات التي تكرر وتتماثل بلغات مختلفة لا توجد أية صلة بينها، وذلك لأن شعوبا مختلفة قلدت بالطريقة نفسها أصوات الطبيعة ".

فهذه النظرية تفترض وجود مواقف ومصالح ودوافع مشتركة للبشر ويرى جريم أن الحكايات المتعددة والمتشابهة في مختلف الأماكن لا تربط بينها أية صلة، وإنما هي افتراضات يتقبلها كل إنسان على اختلاف الديانات المسلمة أو المسيحية وغيرها.

إلا أن نوبل كوسكين Cosquin ينفي هذا الرأي، ويؤكد رفضه لنظرية جريم Grimm فيقول: " إن اقتناعي بأن هذا مستحيل الحدوث يزيد ويتأكد أكثر فأكثر، فهذه النظرية لا أساس لها، فإذا قابلنا في الشرق والغرب حكايات متشابهة فهذا يعني أن الأصل واحد ثم انتشر من بلد إلى بلد "[13].

وبعد كل هذه البحوث والمحاولات من طرف الباحثين من أجل تحديد أصل وعمر الحكايات الشعبية تاريخيا، إلا أنهم لم يتمكنوا من ذلك ويعود ذلك إلى خاصية الشفاهية التي ترتكز عليها، فالحكايات مرتبطة بنشأة الإنسان ووجوده منذ البداية، ورغم التطور إلا أنها مرنة تساير هذا الركب فتأخذ طابع البيئة المحيطة وما يتعلق بقضاياها الاجتماعية والسياسية والثقافية والنفسية والدينية.

بالإضافة إلى أنّ الأوساط الشعبية كانت أمية في بداياتها وهي ظاهرة ساعدت على انتشار القصة العربية الشعبية، وهذا ما جعلها تفضل الجانب الشفهي على الكتابي مما كان له الأثر الكبير في انتشار القصة الشعبية في المغرب، وانتقالها عبر الأجيال.

إنّ بحثنا في نشأة القصة الشعبية ومحاولتنا معرفة الإرهاصات الأولى لها، سار بنا إلى نتيجة واحدة مضمونها أن القصة هي الإنسان، والإنسان هو القصة لأنّ "نشأتها في العالم تطابق وجود الإنسان فيه".

3.1 أنواع الحكاية الشعبية:

تستمد الحكاية الشعبية من الواقع المعاش السائد بين الحاكم والمحكوم، وبالتالي تطرح إشكالية تحديد أنواع الحكاية الشعبية، هل هي عبارة عن أمثال وحكم أم مجموعة من النكت أو الشعر أو الألغاز أم هي عبارة عن حكاية خرافية أو حكاية هزلية أو حكايات الواقع الاجتماعي، فالحكاية الشعبية بكل أنواعها هي عبارة سرد لوقائع تاريخية اجتماعية حاملة لقيم أخلاقية تربوية.

هناك أنواع كثيرة من الحكايات الشعبية، تم تصنيفها انطلاقا من نصوصها وبالاعتماد على عناصر داخلية مختلفة، كالأبطال والخوارق، والجن والحيوان، ...وغيرها.

إنّ هذا الاختلاف حول أنواع الحكاية الشعبية نتيجة التداخل بين عناصرها جعل الكتاب والباحثين في هذا الاختصاص يتجهون إلى وضع أنواع لها، كلٌّ حسب رأيه واهتمامه بعناصر النص، ومنهم من يذهب إلى حصر الحكاية الشعبية في الأشكال التالية:

1. الحكاية الغريبة المثيرة للخيال.
2. الحكاية الأسطورية المعنية بالجنيات وهي موجهة عادة للصغار وللطبقة الشعبية...
3. الحكاية الواقعية.
4. الحكاية الماجنة التي تكشف عن العلائق الحميمية بين الجنسين.
5. الحكاية الكلية.
6. الحكاية الغنائية.
7. الحكاية الفخرية.
8. الحكاية الهجائية[14].

صحيح أنّ هذه الأنواع حاول صاحبها من خلالها ضبط أصناف للحكاية الشعبية، لكن لا يمكننا أن نحصر كل الحكايات الشعبية في هذه الأنواع لأن بعضها يتداخل في بعض والكثير منها يمكن تصنيفها في أكثر من نوع، ولذلك يبدو التصنيف أمرا لا يخلو من تعسف.

إنّ نص الحكاية الشعبية يتقاطع مع أشكال التعبير الشعبي الآخر كاللغز، والمثل والنكتة والشعر، وقد أسفر هذا التقاطع على ظهور نصوص مختلفة امتدت معطياتها الشكلية والدلالية من هذا التناص الجنسي، فظهرت نصوص حكائية مثلية، ونصوص حكائية شعرية ونصوص حكائية لغزية، ونصوص حكائية نكتية، وهذا تفصيل لكل نوع على حدا:

1. **الحكاية المثلية**: إنّ هذا النوع من الحكايات الشعبية يمتاز بانتهاء نصوصه بمثل أو عبرة أساسية أراد الإبداع الشعبي نشرها بين الناس، وذلك بتسخيره لذلك فضاء قصصيا واسعا بعناصره المختلفة من أحداث وشخصيات، فأمكنة متعددة وأزمنة طويلة من أجل قول شيء مأثور، لهذا نجد أنّ اللبنة الأساسية لهذه النصوص هي احتوائها على معنى شعبي خالد وعلى تصوير تجربة شعبية فريدة وعلى قيمة شعبية سامية ونبيلة، لذلك عمدت الفطنة الشعبية على تخليدها والإشادة بها، وبالتالي دعوة الناس إلى ممارسة هذا الفعل الحسن والاقتداء بالبطل، أو تفادي السلوك السيئ الذي رفضه البطل[15].

فالحكاية المثلية إذن تلعب دورا وعظيا إرشاديا هاما من خلال الأمثال الشعبية التي تحملها بين طياتها وهذا يدل- بدوره- على خصب الخيال الشعبي وجودته يضاف إليه أهمية الرسالة التي يؤديها هذا الفن النبيل.

2. **الحكاية الشعرية**: إنّ نصوص الحكايات الشعرية تتميز بميزتين اثنتين، إما أن يكون كلّ نص الحكاية شعرا، أو أن يتخلل النص بعض المقاطع الشعرية التي تؤدي نفس الغرض، وهكذا يثري النص ويضفي عليه طابعا موسيقيا إيقاعيا خاصا.

"وقد يكثر هذا النوع من النصوص الحكائية الشعرية على يد الرواة المغرمين بالغزل ووصف الفرس، كما تكثر هذه النصوص في المواضع الدينية والوعظية ورواية السير والمغازي والبطولات الدينية شعرا، وذلك حتى يسهل حفظها، والمحافظة عليها من جهة ومن جهة أخرى لقوة تأثيرها على النفوس[16].

3. **الحكاية اللغزية**: هي حكاية تقوم مضامين نصوصها على قاعدة لغزية تساؤلية تبتدئ بطرح لغز على البطل ويطلب منه البحث على الحل والجواب الصحيح، فهذا الطرح التساؤلي يعتبر النواة الأساسية ونقطة الولادة لعالم الحكاية بأحداثه وشخصياته وجغرافيته المكانية والزمانية، ... إنّ النواة الفعالة والمحرك الأساسي لهذه الحكايات هو نص سؤال اللغز ثمّ البحث عن جواب هذا الشيء الذي حير السلطان أو الأب أو غيرهما، فالحكاية اللغزية يقوم نصها على لغز وبين طرح اللغز وجوابه يقع على نص الحكاية بأبعاده ودلالته المختلفة[17].

فهذا النوع من الحكايات الشعبية فيه شيء من التشويق، الأمر الذي يجعل المستمع إليها متلهفا لمعرفة الحل، فلا تجده يفوت ولا حدثا من أحداثها لأنّ قلبه وعقله ارتبطا بالقاص الذي استطاع ومن خلال احترافيته في هذا المجال أن يتحكم في أذهان مستمعيه، ويعمل على تنشيطها بل وتثقيفها أيضا.

4. **الحكاية النكتية**: هي حكاية أو أحدوثة قصيرة أو طويلة تحكي نادرة أو مجموعة من النوادر المسلّية والمنسجمة، وتؤدي إلى موقف فكاهي مرح، فهي تستقي مادتها الخام، من الواقع الملموس، وموضوعاتها غالبا ما تنحصر في تصوير نشاط الناس اليومي.

فالنكتة كجنس أدبي شعبي تتقاطع مع نص الحكاية وتتفاعل معه بل تتحرك بحرية مطلقة في فضاء النص، حيث تتعاقب على روايتها شخصيات مختلفة في مواقف مختلفة وبهذا يتحول النص إلى نكتة مكبرة[18].

وعلى الرغم من تنوع موضوعات الحكاية الشعبية الذي أدى بدوره إلى تنوع أجناسها من حكايات الواقع الاجتماعي والحياة اليومية المعاشة، إلى حكايات الحيوان فحكايات الألغاز وحكايات الواقع الأخلاقي... الخ، إلاّ أنّ الباحثين في هذا المجال لم يهتموا بمثل هذه التفريعات لاقتناعهم بأنها" تمثل تنوعات لشكل واحد هو الحكاية الشعبية، وتقوم جميعها بنفس الوظائف في المناخ الحضاري الواحد"، فهذه الرؤية إذن تعكس أهمية هذا اللون الأدبي الشعبي، ووظائفه اللاّ محدودة داخل الأوساط الشعبية، حتى وإن تعددت أنواعه، فدورها واحد بلا شك.

4.1 **مميزات الحكاية الشعبية:**

تتميز الحكاية الشعبية بجملة من الخصائص، أكسبت نصها سمة الانفراد عن بقية ألوان الأدب الشعبي الأخرى، سواء من ناحية الشكل أو المضمون، إنها تتميز بالبساطة في التعبير والإيجاز في المعنى، إذا ما قارناها بالقصص المدرسي الذي أبدعه أفراد يتميزون بعمق التفكير والقدرة على تطوير الحديث بطريقة تقنية مترابطة تتلاحق فيها الأحداث، ويتعقّد فيها الصراع حتى النهاية[19].

إذن فالقصة الشعبية بسيطة لأنها تعبر عن عقلية الشعب ومزاجه البسيط الذي يهتم بالنتيجة لا بالوسائل المعقدة، وعموما فإن مميزات القصة الشعبية نجمعها في النقاط التالية:

- السرد المتحرر من الواقع بالاعتماد على العجائب والخوارق.
- إيجاز خصائص الشخصيات في خطوط عامة ومرموقة.
- الإكثار من الأحداث والمغامرات.
- الاعتماد على التبسيط والجنوح إلى المعنى الرمزي.
- الابتعاد على الخوض في التفاصيل لتبقى الحكاية بعيدة عن الواقع.
- إظهار شخصية البطل شاحبة الملامح متمثلة لمعاني البطولة والمهارة أو الحيلة أو القوة وذلك لجلب الانتباه.
- تضمين الحبكة دلائل فلسفية وخلقية من شأنها أن تؤثر في نفوس القُراء والسامعين[20].

إنّ هذه المميزات سمحت فيما بعد بإعطاء تصنيفات كثيرة للحكاية الشعبية كما أنها عكست الجمالية الفنية للنص الحكائي الشعبي، خاصة ما تعلق منه بالجانب السردي الذي يثبت غلبة الخيال الشعبي الجميل، الأمر الذي طبع الأدب الشعبي عموما بعنصر الخيال الخلاّق خلافا للذاتي منه الذي هو غالبا أدب تجريدي يتقاسمه الواقع والخيال، فسمات الحكاية الشعبية هذه، خولت لها مكان الصدارة على معظم أشكال الأدب الشعبي، بل وجعلتها الأكثر انتشارا، لأنها نتاج إبداع مخيلة شعبية اعتمدت البساطة، والبساطة فقط في نسج أحداثها ووقائعها.

2. <u>الحكاية الشعبية ومسألة الشفاهية:</u>

الأدب ليس كل ما هو مكتوب كما هو متعارف عليه عند معظم الدارسين وقد نجد الأدب الشفهي هو أيضا أدب حامل لفنيات وجماليات تجعل منه أدبا قائما بذاته والدراسات برهنت على أن آداب الشعوب هي آداب شفوية أي منطوقة ذات جماليات وفنيات تعبر فيها الجماعة عن نفسها.

اعتمدت الشعوب البدائية الشفهي واعتبرتها تواصلا بينهم، تعتمد على المباشرة اللغوية في إنتاج وتلقي خطاباتهم وتتميز بالعفوية والتلقائية، وعليه أصبحت الكلمة المنطوقة هي المسيطر الوحيد والقوة الفعالة في تجسيد أفعالهم وأعمالهم لما لها من قدرة في تحقيق التواصل والترابط الاجتماعي " فالصوت له الدور في الحفاظ على المجتمعات البشرية والذي غدا اليوم أمرا ثابتا لا جدال فيه، ذلك لأن مجموع ما يسمى بالمأثورات الشفهية لمجتمع ما يشكل فيه شبكة من المبادلات الصوتية التي تمثل أعرافا وتقاليد سلوكية ثابتة بدرجة أو بأخرى وتتمثل وظيفتها الأولى في تأمين استمرار إدراك الحياة.."[21].

تنخرط الحكاية الشعبية إذن في ظاهرة الشفهي التي لم تعن كثيرا بنظريات الأدب فكان هدفها التعبير بعفوية عن الشعب والمحافظة على سروده المتوارثة " وإذا تمعنا في الاهتمام بهذه الظاهرة نلحظ أنها توسعت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في أوربا من أجل نظرة تاريخية... وتمت عمليات الجمع الكبرى في فرنسا من قبل إثنولوجيين...أو مهتمين محلّيين"[22]، ومن أعظم الحكايات التي كانت تروى مشافهة حكايات "الإسكندر الأكبر في الشرق الأدنى، وجمع بعضها إلى بعض في مخطوطة إغريقية في الإسكندرية على وجه الاحتمال"[23].

وعلى ضوء هذه العلاقة يمكن لنا أن نُقِر بتلك المواهب القولية والصوتية التي تبناها الإنسان الشعبي منذ القديم في بناء حواراته وحكاياته، مستعينا بوسائل الأداء الشفهي، وما وصلنا من الأقاصيص الشعبية المصرية القديمة يدلنا على عراقة الأدب الشعبي الشفاهي عندنا، فقد وصلتنا نماذج من الأقاصيص المصرية ترجع إلى القرن الثامن والعشرين قبل الميلاد"[24].

فالإبداع الشفاهي الذي لا شكل خارجي ثابت له، كان عليه –على مر القرون– أن يخلق لنفسه وسائل تقليدية تساعده على أن يحفظ بالذاكرة موضوعات شديدة التعقيد، وكانت هذه الوسائل التقليدية في الأسلوب والبلاغة تساعد على تذكر النصوص من جهة، وتساهم في إعادة تشكيل وخلق نصوص جديدة عن طريق الارتجال من جهة ثانية[25].

وعلى ضوء ذلك يحاول الراوي جاهدا ترسيخ وتقوية ذاكرته عن طريق مجموعة من الوسائل كاستعادة الحكاية باستمرار وتوفير طقوس إلقائها وإحداث إيقاع موسيقي وتعبير جسدي، وانطلاقا من هذا كله تتمحور قدرة الشفهي في الحفاظ على الذاكرة الجماعيّة والتواصل الشعبي دون وسائط، وعليه فالتعبير الشفهي هو حوار حقيقي بطريقة مباشرة وبشكل مستمر يظهر جليّا في الحكاية الشعبية التي نقلت من قبل رواة بطريقة تشمل التسلية والمتعة والمعرفة والحكمة على مر الأجيال بعفوية في الإلقاء وأمانة في الأداء.

وعلى صعيد آخر اهتم الرواة بمسألة المحافظة على الموروث الشفهي واتخذوا منها طابعا مقدسا يحفظ إرث أجدادهم، حيث اجتاز كل القيود وظل صامدا، الأمر الذي يؤكد عن أهمية الدور الذي تلعبه الرواية الشفوية في تشابه التراث الشعبي في جميع أنحاء العالم بسبب التأثير والتأثر، التغيير والتبديل، الذي انجّر عنه تمازج الحكاية الشعبية بالأساطير والسيّر العالمية[26].

وممّا لاشك فيه أن الرواة هم من ساعدوا على صمود الحكاية الشعبية ووصولها إلينا عبر عصور مختلفة من مناطق العالم بحيث لعبوا دورا بارزا في بقاء الحكاية حية، وباختفائهم اختفت الحكاية الشعبية.

في الأخير يجب على الراوي إبقاء نص الحكاية على حاله دون تغيير تماما كما يحافظ على الدين الذي هو توثيق من عند الله، فتجريد الحكاية من لغتها، حالها حال تجريد الجسد من الروح الذي يمثل المجموعة الشعبية الجماعيّة، فلا يحق لنا تبديلها أو تحويلها حتى لا نطمس تلك الروح النابضة بها، فلذة القص تقتضي ألاّ تقطع النص حاشية من حواشي التصحيف، أو خطأ طباعي أو إملائي هنا أو هناك، وإلا فما معنى تحقيق نص قصصي، هو في روحه نص شفاهي، برغم كونه نصا مكتوبا[27].

وعليه ليس الكلام الشفهي وحده الأداة التعبيرية الأساسية لهذا الفن وإنما اصطحابه للعديد من التعابير الجسدية التي فيها قدر من التمثيل والتقليد، منحه قدرة كبيرة على التأثير واللذة والمتعة بتلك الإشارات الجسدية كاليدين والعينين والرأس ما أكسبها سحرا خياليا مكنها من الانتشار والخلود عبر العصور.

3. <u>الحكاية الأمازيغية بمنطقة القبائل الجزائرية:</u>

تعد منطقة القبائل الناطقة باللغة الأمازيغية، من بين المناطق الجزائرية الثرية بتراثها الأدبي الشعبي، فنجد بها الشعر، الألغاز، الأمثال الشعبية، الأغاني النسوية والحكايات الشعبية.

وتمثل الحكاية الشعبية بهذه المنطقة عنصرا مهما من عناصر التواصل بين الأجيال، تنتقل من خلالها القيم والعادات وتعطي من خلالها دروس لأجيال المستقبل، ومن بين ما يميز الحكاية الشعبية بهذه المنطقة، روايتها من طرف الجدات للأحفاد خاصة قبل النوم، الأمر الذي ينمي لدى الأطفال القدرة على التخيل والتمثل والتذكر أيضا.

وبالرغم من تطور التكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال، إلا أن هذه المنطقة بل تزال محافظة على الحكاية الشعبية، الأمر الذي أدى بالكثير من الباحثين في مجال الأدب، الاتصال، الأنتربولوجيا وعلوم أخرى إلى البحث في مجال هذا الفن، تاريخه، تأويله، علاقته بالأجناس الأخرى من الأدب الشعبي، وعلاقته أيضا بمختلف الحكايات الشعبية في العالم.

كما ظهرت عدة محاولات لتدوينها من أجل منع زوالها، ومحاولات أخرى لتسجيلها، فأنتجت حصص تلفزيونية وأخرى إذاعية ترويها، ومثلت الحكايات الشعبية الأمازيغية أيضا سيناريوهات للكثير من الأفلام التلفزيونية، ووظفت كنصوص لعدد من الأغاني القبائلية.

<u>1.3 أهم خصائص الحكاية الأمازيغية لمنطقة القبائل:</u>

¤ <u>الطابع الشفهي</u>: تنتقل الحكاية الشعبية الأمازيغية عن طريق الأشخاص الذين يروونها لأشخاص آخرين، هذا ما يزيدها سحرا وجمالا، فهي تجعل المستمع يتخيل الأشخاص والمواقف وحتى الديكور والألوان والأصوات والنبرات، فبذلك يزيد تركيز

المستمع وتطلعه للاستماع للمزيد من التفاصيل، وما يزيد من قوة ورونق الحكاية شخصية وصوت وحركات وإيماءات الراوي، الذي يجعل المتلقي يتفاعل مع حيثيات الحكاية.

⌑ **غياب المصدر**: ليس الحكايات الشعبية الأمازيغية مصدر أو كاتب معين، فكل من يستمع لها يمكنه أن يضيف جزء معين أو موقف أو شخص معين، كما يمكنه أن يحذف جزء عند روايته لها لأشخاص آخرين، بشرط ألا ينقص ذلك من سحر الحكاية ورونقها وألا يخل بمعانيها وقيمها.

⌑ **احتكاك الحكاية الشعبية الأمازيغية بالثقافات المختلفة**: نجد في بعض الحكايات الأمازيغية، عناصر ديكور غير موجودة بمنطقة القبائل (مثل الصحراء) وأسماء شخصيات غريبة عن المنطقة مما يدل على تأثرها بثقافات أخرى سواء داخل الوطن أو خارجه [28]، وقد ساهمت كل من التجارة، الحج، السفر والهجرة، في احتكاك الثقافة الأمازيغية ومن خلالها الحكاية الشعبية، بالثقافات الأخرى.

⌑ **قوة التأثير في المتلقيين خاصة الأطفال**: يقول برونو بيتلهايم Bruno Bettelheim، وهو مختص في التحليل النفسي، أن الحكاية قادرة على مساعدة الطفل على تحدي الصعوبات والعراقيل التي قد تواجهه في مراحل نموه ونضجه[29]، فهي تعطيه تلك القوة التي يستلهمها من بطولات الشخصيات الشجاعة التي تحويها الحكايات التي تروى له، ومن تحديهم لمختلف الصعوبات التي يواجهونها.

⌑ **احتواء الحكاية الشعبية الأمازيغية على عبارة بداية وعبارة ختام**: فقد اعتادت الجدات منذ أزمنة غابرة استهلال رواية الحكاية الشعبية بعبارة: "**ماشاهو ثلام شاهو، ثماشاهوتسيو أتسلهو،سيسم نربي أدنبدو أدفغ أمزون ذاوسارو**"[30]، وهي عبارة تشد انتباه المستمعين وكأنها تحدث الآن، وهي عبارة تجعل المستمع يحس بعراقة وقدم الحكاية وأصالتها، وتحمل في طياتها الحكمة، ويمكن ترجمتها إلى اللغة العربية بـ" **استمعوا إلى الحكمة تصبحون حكماء، حكاية تكون جميلة نبدأها باسم الله، وتكون طويلة كالحزام**"، أما عبارة الختام فتتمثل في:"**ثماشهوتسيو لواد لواد حكيغتس إيواراو ناجواد، الشياطن أثنيخزو ربي ما نوكني أغيعفو ربي**" بمعنى "**حكايتي طويلة مثل الوادي، قصصتها لأولاد النبلاء، الشياطين يلعنهم الله، أما نحن فيعفو عنا**" وهي عبارة تذكر المتلقين بوجود حكمة ومغزى بالحكاية وهي تربطهم بالدين من خلال احتوائها للدعاء.

2.3 محاولات تدوين الحكاية الشعبية الأمازيغية لمنطقة القبائل:

إن الحكاية الشعبية موروث ثقافي شفهي، انتقل من جيل إلى جيل عن طريق الرواية La narration، ويعد عامل الشفاهة عاملا أساسيا في جمال الحكاية الشعبية وسحرها وتأثيرها، لكنه في نفس الوقت يجعلها عرضة للزوال والاندثار، خاصة في ظل التحولات التكنولوجية الحديثة وقبله انتشار التلفزيون الذي أثر على العلاقات الاجتماعية حتى داخل الأسرة الواحدة، مما أدى إلى تقلص استخدام الحكاية الشعبية في الأسرة وتعويضها بالأفلام والمسلسلات الدرامية وأفلام الكرتون، واليوم بالألعاب الالكترونية والتطبيقات المختلفة للإنترنت.

وقد شهدت الحكاية الشعبية الأمازيغية لمنطقة القبائل عدة محاولات لتدوينها سواء من طرف جزائريين أو فرنسيين (خاصة العسكريين ورجال الدين) اهتموا بالثقافة الشعبية الجزائرية من أجل التمكن من بسط نفوذهم والهيمنة على الشعب الجزائري، مثل الراهب Henri Genevois الذي دوّن وترجم حكاية الوحش "تماشاهوت نواغزن" le conte de l'ogre سنة 1951، أسطورة العصافير"فقسيط ناظيور" la légende des oiseaux سنة 1963 وحكاية خطيبة أنزار "تسلسث بونزار la fiancée d'anzar"سنة 1976[31].

أما جهود الجزائريين فيما يخص تدوين الثقافة الشعبية الأمازيغية لمنطقة القبائل، فتعود إلى الباحث **سي اعمر أوسعيد بوليفة** الذي نشر سنة 1904 ديوان شعر قبائلي يضم خاصة أشعار سي محند أو محند، و إلى **بلعيد أزارار** المعروف ببلعيد آث علي الذي دون في مخطوط (1945-1946) بالحروف اللاتينية أجناس مختلفة من الأدب الشعبي القبائلي، من بينها 11 حكاية شعبية أمازيغية، طبع المخطوط سنة 1963من طرف الراهبين Dallet و Degazelle [32].

وتمثلت تلك الحكايات في: ثماشهوت أو واغزنيو (حكاية الوحش)، أعقا يساوالن (الحبة التي تتكلم)، تامشهوت نبويذميم (قصة الزعرور)، ثامشهوت نينيسي ذ ووشن (حكاية القنفذ والذئب)، تامشهوت نالغني ذلفقير (قصة الغني و الفقير)، تافوناسث إيقوجيلن (بقرة اليتامى)، لوالي نوذرار (والي الجبل)، أزيضان ذو مرزقان (الحلو والمر)، آين تزرعض (ما زرعت)، ذايندحكون (ما يحكى).

بالإضافة إلى أعمال بلعيد آث علي، نجد أيضا المجهودات التي بذلها كل من الكاتبة **طاوس عمروش** والباحث والروائي **مولود معمري** اللذين جمعا وترجما عددا من الحكايات الشعبية القبائلية إلى اللغة الفرنسية، أسفرت تلك الجهود على نشر كتاب "الحبة السحرية" Le Grain magique لطاوس عمروش سنة 1966 و"القصص البربرية لمنطقة القبائل" Contes berbères de Kabylie لمولود معمري سنة 1980.

وقد أكد مولود معمري أن الحكايات الشعبية كلها شفهية، لكنه من الضروري تدوينها، للحفاظ عليها، رغم أن التدوين يعطيها نصف حياة، و كأنها كائنات محنطة لكنها تستمر في الوجود عبر الزمن[33].

وقد احتوى كتاب مولود معمري على 8 حكايات شعبية، بينما اشتمل كتاب طاوس عمروش على 23 حكاية.

1- عناوين الحكايات الواردة في كتاب مولود معمري Contes berbères de Kabylie

الرقم	عنوان الحكاية كما جاء في الكتاب	ترجمته إلى اللغة العربية	ترجمته إلى اللغة الأمازيغية
1	Aubépin	زعرور	زعرور
2	La fille du charbonnier	ابنة الفحام	يليس أوفحام
3	Blanche colombe	الحمامة البيضاء	ثيثبيرث ثملالت
4	L'd'oiseau d'or	العصفور الذهبي	افروخ نالدهذ
5	Zalgoum	زلقوم	زلقوم
6	La fiancée du soleil	خطيبة الشمس	ثيسليث قيطيج
7	Les ogres	الوحوش	إيواغزنيون
8	Le prince Guépier et la princesse Emeraude	الأمير الطائر والأميرة زمردة	أميس نو قليذ أفروج ذ يليس أوقليذ زمردة

2- عناوين الحكايات الواردة في كتاب لطاوس عمروش Le Grain magique

الرقم	عنوان الحكاية كما جاء في الكتاب	ترجمته إلى اللغة العربية	ترجمته إلى اللغة الأمازيغية
1	Le grain magique	الحبة السحرية	أعقا يساوالن
2	Loundja fille de Tseriel	لونجة ابنة الغولة	لونجة يليس نتسريل

تماشهوتس أومقرقر	حكاية الضفدع	Histoire de la grenouille	3
ويقشذحن ذقنغ أيقور؟	من منا الأجمل يا قمر؟	Qui de nous est la belle ô lune ?	4
ثامدة يسنوسوين ثيمس ا يلي عيشة	البركة التي تنطفئ فيها النيران يا ابنتي عائشة	La mare ou éteindre ses flammes ? ö aicha ma fille	5
تافوناست إيقوجيلن	بقرة اليتامى	La vache des orphelins	6
يليس نالسلطان سوميشة	الأميرة سوميشة	La princesse Soumicha	7
أدواق إيغسان	ناي العظام	La flute d'os	8
اغيمزران نالبرق ذ واضو	شعر البرق والريح	Les cheveux d'éclairs et de vent	9
أوحذيق ذ وونقيف	الذكي والبريء	Le subtile et l'innocent	10
يما ثزلايي، ذاذا يتشايي، ولتما ثجمع إيغسانيو	أمي ذبحتني، أبي أكلني، أختي جمعت عظامي	Ma mère m'a égorgé, mon père m'a mangé, ma sœur a rassemblé mes os	11
تجرة نواغزن	شجرة الوحش	Le chêne de l'ogre	12
سبعة إيواغزنيون	الوحوش السبع	Les sept ogres	13
ثماشهوت نوفنيق	حكاية الصندوق	Histoire du coffre	14
ذولدهميم امي	ابني فولدهميم	O voldhmim mon fils	15
ثماشهوت نييزم ذ ثاكرضا تسكرين	حكاية الأسد وسرقة الحجل	Histoire du vieux lion et du vol de perdrix	16
ثماشهوت نموش ذ سبعة تحذايين	حكاية موش والبنات السبع	Histoire de moche et des sept petites filles	17
ثماشهوت نتلكيث	حكاية البرغوتة والقمل	Histoire de la puce et du pou	18
رونجة يفن أقور ذالورد	رونجة الفتاة الأجمل من	Roundja, la jeune fille plus belle que	19

	la lune et que rose	القمر والورد	
20	Histoire de Veladjoudh et de l’ogresse Tseriel	حكاية بلعجوط والغولة تسريل	ثماشهوت نذلعجوظ ذالتسريل
21	Le chat pèlerin	القط الحاج	الحاج أمشيش
22	Le foie du capuchon	كبد الرداء	ثاسا أوقلمون
23	L’oiseau de l’orage	عصفور الرعد	أفروخ نالرعد

خاتمة:

"إنّ الأدب الشعبي ليس مجرد تعبير يحتفظ به الشعب لنفسه، بل هو صرخة عالية تدعونا إلى أن نستمع إليها، وأن نتفهمها وأن نتعاطف معها، فإذا فعلنا ذلك، أمكننا أن ندعي أننا نصنع بقدراتنا العلمية شيئا إيجابيا يسهم في الكشف عن نفسية الشعب، وما يختلج فيها من آلام وآمال"[34].

تشغل الحكاية الشعبية باعتبارها فنا شعبيا مشبعا بالقيّم الإنسانية والاجتماعية مساحة واسعة في الذاكرة الجماعية لدى شعوب العالم منذ القدم، بحيث ارتبطت بهم ارتباطا وثيقا وهذا لمالها من أهمية بالغة في إمكانية تحقيق الرغبات والخروج من عالم المشاكل إلى عالم تحقيق الأحلام، ومن أهم ما يميزّها هي الكلمة التي تجعل منها أدبا شفهيا جماعيا أعطاها ميزة الاستمرارية والتلقائية في التعبير.

إنّ الحكاية الشعبية هذا الجزء المنسي من تراثنا يعّد ركنا مهما من أركان التعابير الشفهية، يحتاج إلى عناية كبيرة وذلك بجمعها وتدوينها ودراستها وإحياء ذاكرتها وتثمين ما تمثله من رموز ثقافية وقيّم إنسانيه هذا الأمر الذي جعل الدارسين يهتمون بها باعتبارها نمطا من أنماط الأدب الشعبي الذي يعتبر جزءا لا يتجزأ من "الفولكلور"، هذا الأخير المحصور بين الأقوال والمآثر والأغاني والأمثال والحكايات.

الحكاية مصدر ومنبع تراثي له لغته الخاصة التي يعبر بها عن نفسه، لغة البيئة، لغة الخيال، لغة العامة، لغة الحكاية، إنها جزء لا يتجزأ منها بل وواجهة من واجهاتها، أهميتها لا تقل عن أهمية المضمون، ورمزياتها تشير للثقافة والمجتمع زمان القصة.

وتلتقي مضامين الأجناس القصصية الشعبية بجميع أشكالها وألوانها، بمحاور متشابهة تداولتها على مرّ الزمان واختلاف المكان، ترتكز على ما آل إليه الإنسان من مشاق في حياته من أجل تحقيق رغباته والبحث عن فضاء عادل ومتوازن، ومن أهمّ المضامين التي يدور حولها القصّ الشعبي عمومًا، الصراع الأزلي، الرغبة في البقاء والخلود، النزعة القبلية والعنصرية وموضوع المرأة إذ يحتل المحور المركزي داخل الحكاية.

ولعّل ما يميز الحكاية الشعبية عن باقي الأجناس القصصّية الأخرى أننّا نلتمس فيها الحسّ الاجتماعي الواقعي، وتكاد موضوعاتها تقتصر على العلاقات الاجتماعية والأسرية، فهي واقعية مرتبطة بالتجربة اليومية، إذ تخلو من التأملات الفلسفية وتعتمد على أدقّ تفاصيل الحياة اليومية وهمومها، إلا أنّ هذا لا يعني أنّها تخلو من عناصر التشويق والخيال الذي يضفي عليها لمسة جمالية.

وبالنسبة للمجتمع الجزائري فمثله مثل باقي المجتمعات الإنسانية، ورث عن أسلافه مادة غنيّة من الحكايات الشعبية نجدها بمختلف أقطار البلاد، تعكس لنا طريقة تفكير وأسلوب حياة وعادات وتقاليد ومعتقدات الناس، فلا تخلوا منطقة من المناطق أو عائلة من العائلات إلا وصدى الحكايات الشعبية حاضر بين أفرادها ومرتسم بمخيلتهم.

ولعّل سلسلة الحكايات الشعبية الأمازيغية التي تمّ الحصول عليها في منطقة القبائل تعكس مجموعة من السلوكيات الاجتماعية الجديرة بالدراسة، بحيث أي سلوك يُفهم على أنه امتداد للواقع وللذات الشعبية، ويرسم نظرته للأحداث الجارية في المجتمع، فمهما اختلفت وتنوعت هذه الحكايات إلاّ أنها تشكّل الذاكرة الشعبية الجماعية التي تحمل سلوكيات الأفراد، وتعبّر بشكل واضح عن تفكيرهم الشعبي، فهو يجسّد بؤرة الوعي الجماعي العميق لواقع اجتماعي يبدو متناقضا.

كما لم تقتصر الحكاية الشعبية على السلوكيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وإنما ذهبت إلى تأسيس مواقف رافضة للظلم الاجتماعي والسياسي، كانعدام المساواة وتفشي الطبقية والتفرقة الاجتماعية، وهذا ما عانته الطبقات الشعبية من ظلم حُكامها وسيطرة أنظمتها، وعلى هذا الأساس اعتبرت الحكاية الشعبية داخل أوساطها الوعاء الذي تحقق بداخله حلمها من مساواة وعدل واستقرار وكل ما يأمله أفراد المجتمع من تحقيق أنظمة مبنية على أساس التفاهم والأخلاق والقيم.

ولو تمعنّا في العديد من الحكايات بأنواعها، الخرافية، الواقعية وحكايات الحيوان وغيرها، لما وجدناها تبتعد عن بثّ قيمة أو رصد موعظة أو نقد موقف توجّه به سلوكيات الأفراد أو تشجعهم على التمسك بقيم معينة.

وعليه استخلصنا **أهّم النتائج** التي تمّ التوصل إليها من خلال دراستنا للحكاية الشعبية نجملها فيما يلي:

- تسعى الحكاية الشعبية إلى دعوة المجتمع إلى التمسك بوحدته والمحافظة على بناءه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي من أجل بناء مجتمع مثالي خال من المفارقات الاجتماعية والصراعات الطبقية.
- تشكل الحكاية في محتواها نظرة الشعب الروحية والتقليدية في تحقيق العدل والمساواة من أجل تعميم السلام حتى ولو كان ذلك في شكل خيال وأحلام وطموحات.
- تهدف الحكاية إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من جهة ومن جهة ثانية ضبط الصراع النفسي وكبح الرغبات الغريزية.
- استطاعت الحكاية أن تثير سلوكيات اجتماعية وقضايا إنسانية متعددّة تحرص من خلالها على غرس القيّم الأخلاقية والمبادئ التربوية.
- تمثّل الحكاية وسيلة لإصلاح عيوب المجتمع بتقديمها دروسا تربوية للناشئة ودعوتها لإتباعها، بتحقيق أنظمة مبنيّة على أساس التفاهم والأخلاق والقيّم.
- تعالج الحكاية الشعبية قضايا اجتماعية متشابهة في جميع ربوع العالم ممّا يؤكد شموليتها واعتبارها نصا إنسانيا.
- قدرة الحكاية الشعبية على حمل الواقع الاجتماعي بمختلف أنظمته وتحولاته وأشكاله المتناقضة، وتصويره بفنيات وجماليات تجعل منه شكلا قائما بذاته.
- الحكاية الشعبية أسلوب اجتماعي هدفه أخلاقي، إصلاحي وتوجيهي.

الهوامش:

[1] ابن الشيخ التلي، **منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص 71.

[2] أحمد علي مرسي، **مقدمة في الفلكلور**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، 2001، ص 12.

[3] سيد حامد حريز، **تحديد مفهوم الأدب الشعبي**، مجلة المأثورات الشعبية، عدد 3، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة، يوليو 1986، ص 142.

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، فصل "ح"، ص 273.

[5] غراء حسين مهنا، **أدب الحكاية الشعبية**، الشركة المصرية العالمية للنشر، الطبعة الأولى، مصر، 1997، ص 17.

[6] محمد سعيدي، **الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق**، سلسلة دروس جامعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998، ص 58 بتصرف.

[7] نبيلة إبراهيم، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1981، ص 119.

[8] عمر أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، المجلد الأول، عالم الكتاب، القاهرة، 2008، ص 54.

[9] عبد الحميد بورايو، **القصص الشعبية في منطقة بسكرة: دراسة ميدانية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 43.

[10] سي كبير أحمد التجاني، **الحكاية الشعبية في منطقة ورقلة**، مجلة الأثر، العدد 19، جانفي 2014، ص 127.

[11] ثريا التيجاني، **دراسة اجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري: وادي سوف نموذجا**، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص 08.

[12] سي كبير أحمد التجاني، **الحكاية الشعبية في منطقة ورقلة**، مرجع سابق، ص 128.

[13] غراء حسين مهنا، **أدب الحكاية الشعبية**، مرجع سابق، ص 08.

[14] رابح العوبي، **أنواع النثر الشعبي**، منشورات جامعية، عنابة، الجزائر، (د ط)، (د ت)، ص 40.

[15] محمد سعيدي، **الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق**، مرجع سابق، ص 64-65.

[16] نفس المرجع السابق، ص 66.

[17] نفس المرجع السابق، ص 63-64.

[18] محمد سعيدي، **الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق**، مرجع سابق، ص 65.

[19] ابن الشيخ التلي، **منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري**، مرجع سابق، ص 107.

[20] رابح العوبي، **أنواع النثر الشعبي**، مرجع سابق، ص 40-41.

[21] محمد حسن عبد الحافظ، **سيرة بني هلال: الشفهية ودرس الاختلاف**، مجلة الفنون الشعبية، العدد 79-80، القاهرة، ديسمبر 2008، ص 62.

[22] بياربونت ميشال ايزار، **معجم الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا**، ترجمة وإشراف : مصباح العمد، بيروت، الطبعة الأولى، 2006 ، ص 46.

[23] أ.ل. رانيلا، **الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية**، ترجمة: نبيلة إبراهيم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1999، ص 68.

[24] أحمد صالح رشدي، **الأدب الشعبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 25.

[25] نفس المرجع السابق، ص 29.

[26] نبيلة إبراهيم: **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، مرجع سابق، ص 166.

[27] نفس المرجع السابق، ص 69.

[28] Youssef Nacib, **Aspect du conte et du proverbe amazigh**, éditions Zyriab, Alger.2016, p 11

[29] Mouloud Maameri, **Contes berbères de Kabylie**, édition Pocket jeunesse, France, 1996, p XI

[30] Youssef Nacib, **Aspect du conte et du proverbe amazigh**, op.cit, p 18.

[31] Amar Nait Messaoud , **La fiancée d'Anzar**, la Dépêche de Kabylie. 03 aout 2005.

[32] Hakima Bellal, **De la problématique générique dans l'œuvre de Belaid Ath Ali**, Actes du 3eme colloque international sur la problématique des genres littéraires amazighes, « définitions, dénominations et classification », université Akli Mohand Oulhadj, Bouira.04-05 novembre 2014, p 253.

[33] Mouloud Maameri, **Contes berbères de Kabylie**, op.cit, p 05.

[34] نبيلة إبراهيم: قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة، بيروت، 1974، ص 7-8.

قائمة المراجع:

- **المؤلفات:**

1. ابن منظور: "لسان العرب"، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، فصل "ح".
2. إبراهيم نبيلة: "قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية"، دار العودة، بيروت، 1974.
3. -----------: " أشكال التعبير في الأدب الشعبي"، دار المعارف، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1981.
4. التلي ابن الشيخ: "منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.

5. التيجاني ثريا: "دراسة اجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري: وادي سوف نموذجا"، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.

6. العوبي رابح: "أنواع النثر الشعبي"، منشورات جامعية، عنابة، الجزائر، (د ط)، (د ت).

7. بورايو عبد الحميد: "القصص الشعبية في منطقة بسكرة: دراسة ميدانية"، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.

8. بياربونت ميشال ايزار: "معجم الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا"، ترجمة وإشراف: مصباح العمد، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

9. رانيلا. أ. ل: "الماضي المشترك بين العرب والغرب: أصول الآداب الشعبية الغربية"، ترجمة: نبيلة إبراهيم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1999.

10. رشدي أحمد صالح: "الأدب الشعبي"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

11. سعيدي محمد: الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، سلسلة دروس جامعية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998.

12. مختار عمر أحمد: "معجم اللغة العربية المعاصرة"، المجلد الأول، عالم الكتاب، القاهرة، 2008.

13. مهنا غراء حسين: "أدب الحكاية الشعبية"، الشركة المصرية العالمية للنشر، الطبعة الأولى، مصر، 1997.

- باللغة الأجنبية:

1. Maameri Mouloud : "Contes berbères de Kabylie", édition Pocket jeunesse, France, 1996.
2. Nacib Youssef : "Aspect du conte et du proverbe amazigh", éditions Zyriab, Alger.2016.

- **المجلات العلمية:**

1. التجاني سي كبير أحمد: "الحكاية الشعبية في منطقة ورقلة"، مجلة الأثر، العدد 19، جانفي 2014.
2. حريز سيد حامد: "تحديد مفهوم الأدب الشعبي"، مجلة المأثورات الشعبية، عدد 3، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة، يوليو 1986.
3. عبد الحافظ محمد حسن: "سيرة بني هلال: الشفهية ودرس الاختلاف"، مجلة الفنون الشعبية، العدد 79–80، القاهرة، ديسمبر 2008.
4. مرسي أحمد علي: "مقدمة في الفلكلور"، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، 2001.

- **المؤتمرات العلمية:**

1. Bellal Hakima :" De La Problématique Générique Dans L'œuvre De Belaid Ath Ali", actes du 3eme colloque international sur la problématique des genres littéraires amazighes, « définitions, dénominations et classification », université Akli Mohand Oulhadj, Bouira, Algérie, 04-05 novembre 2014.

- **المقالات الصحفية:**

1. Nait Messaoud Amar:" La fiancée d'Anzar", la Dépêche de Kabylie. 03 aout 2005.

أضواء على الحياة الاجتماعية في مغرب القرن التاسع عشر الميلادي
من خلال الرّحلات الاستكشافية الإسبانية
(رحلة أنطونيو دي سان مارتين نموذجا)

Lights on the social life in Morocco during the nineteenth century through Spanish expeditions
(Antonio de San Martín's travel as a model)

عادل بن محمد جاهل
مترجم وباحث في تاريخ الجنوب المغربي والعلاقات الإسبانية الإفريقية،
جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أگادير، المغرب.
adil.jahil@edu.uiz.ac.ma

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/08/04	2019/09/17	2020/01/05

ملخص:

تهدف هذه الورقة، إلى تسليط الضوء على جانب من الرحلات الاستكشافية الإسبانية، لبلاد المغرب الأقصى، خلال فترة ستينات القرن التاسع عشر الميلادي، من خلال نموذج رحلة الروائي والمستكشف الگاليسي أنطونيو دي سان مارتين (Antonio de San Martín)، وتشتمل هذه الورقة، على مجموعة من المباحث، حاولنا من خلالها، التعريف بهذه الرحلة، وبصاحبها، وسياقها التاريخي، وأهم الأهداف التي جاء من أجلها صاحب الرحلة إلى المغرب، ناهيك عن الصور والانطباعات، التي خلّفها الرحالة حول المجال المذكور.

الكلمات المفاتيح: الحياة الاجتماعية، المغرب، القرن التاسع عشر، الرحلات الاستكشافية الإسبانية، أنطونيو دي سان مارتين.

Abstract:

The purpose of this paper is to highlight some of the Spanish expeditions to Morocco during the 1860, through the model of the journey of novelist and explorer Antonio de San Martín. This paper includes a series of Topics; we tried through them, the definition of this journey, its owner, its historical context, not to mention images and impressions, left behind by The Explorer on the area mentioned.

Keywords: Social life, Morocco, 19th century, Spanish expeditions, Antonio de San Martín.

مقدمة:

يظهر أن أغلب الرحالين والمستكشفين والعسكريين الإسبان، الذين جابوا مجاهل بلاد المغرب الأقصى، على الأقل منذ مطلع القرن التاسع عشر، كانت المغامرة، وارتياد المجهول، واكتشاف العجيب والغريب، والتنقيب عن الطريف والمدهش، والخروج على المألوف، والبحث عن الثراء السريع، والرغبة في الحصول على جائزة خاصة، من الغايات الرئيسة، التي دفعتهم إلى التنقل إلى عين المكان، متجشمين عناء السفر في البر والبحر، ومخاطرين بأرواحهم وأجسادهم، أملا منهم في تحقيق بعض المكاسب، المادية والمعنوية والرمزية. وعلى هذا الأساس، وانطلاقا من تلك الدواعي، وصل إلى بلاد المغرب، الذي كان يكتسي في مخيّلة الأوروبيين بشكل عام طابعا غرائبيا، جمهرة كبيرة من المغامرين والمدنيين الإسبان، الذين ضاقت بهم سبل العيش في بلادهم، ومنهم أيضا، المستكشفين والرحالين المحترفين، الذين تعوّدوا على الرحلة، وركوب الأمواج، ومنهم رجال الدين، الذين رغبوا في القيام بنشر رسالة المسيح، وتعاليم الإنجيل، ومنهم رجال العلم، حملة الريشة والقلم، الذين استهوتهم الأبحاث عن الغريب في الطبيعة والإنسان. ونجد من بين هؤلاء المستكشفين أيضا، الضباط العسكريين، الذين عملوا على إعداد معرفة جغرافية، ورصد أحوال المنطقة والساكنة، وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات والبيانات، مهما بدت صغيرة وتافهة، تمهيدا لغزو قد يأتي لا محالة، ومنهم المستكشف بالصدفة، الذي وصل إلى المنطقة، بكيفية أو بأخرى، فاستهوته مجاهل بلاد المغرب، بلاد "العجائب"، و"الغرائب"، و"الخوارق"، و"الإثارة"، فحرّر على إثرها، ارتسامات وخواطر وانطباعات، مرتبطة بالمجال والإنسان المغربي.

علاوة على ما تقدّم، نجد أن أغلب هؤلاء الرحالين والمستكشفين والعسكريين الإسبان، قبل أن تطأ أقدامهم "الإيالة الشريفة"، كوّنوا عنها خلفية تاريخية وجغرافية ودينية، أصيلة وعميقة؛ حيث درسوا الثقافة المغربية، بأبعادها المختلفة، بل أكثر من هذا، تعلموا اللهجات المحلية، والعلوم الإسلامية، وعادات السكان المحليين؛ وذلك كله، من أجل تسهيل مأموريتهم، والنجاح في مهمتهم. وانطلاقا من ذلك، تمكّن هؤلاء الرحالين والمستكشفين والعسكريين الإسبان، من جمع كم هائل ومهم من الأخبار والمعلومات والبيانات القيّمة، عن البنيات السياسية، والعسكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقبلية، للمغرب، كما كانوا شهود عيان على الكثير من التفاصيل الدقيقة عن أحوال هذه البلاد، وجغرافيتها، ومسالكها، وحياة قاطنيها، ومُثلهم الأخلاقية، خلال طيلة الشهور والسنوات التي قضوها فيها؛ قصد التقصي والاستخبار، عن جزء مهم واستراتيجي من القارة الإفريقية[1]. في المقابل، واجه هؤلاء المستكشفين والرحالين والعسكريين الإسبان، في أثناء تسللهم للمجال المذكور، أو في أثناء إجراءهم لبحوثهم الميدانية فيه، صعوبات وعراقيل ومشقات عديدة، حيث إن بعضهم تعرض للأسر، والإغارة، والسرقة، والموت، والجوع، والعطش، والتهديدات البشرية، واختلاف العادات، ومنهم أيضا، من واجه الحرارة المفرطة، وضربات الشمس الحارقة، والمرض، والأوبئة، وعدم وضوح معالم الطريق. وكيفما كان الحال، ورغم الصعوبات والمشاق والعقبات، الطبيعية والسوسيو ثقافية، الكثيرة والمتنوعة، التي اعترضت هؤلاء الرحالين والجوالين والمستكشفين الإسبان، إلا أنهم تمكّنوا جميعهم، من تقديم مادة معرفية أولية، عمّا شاهدوه، وسمعوه، وعاينوه، عن شؤون وأوضاع هذه البلاد الإفريقية المجهولة، وغير المعروفة لديهم سكانا وقبائل وشيوخا، خاصة وأن هذا المجال، يُعتبر من المجالات التي لم يتيسّر للرواد والمستكشفين الإسبان الأوائل زيارتها، ومعرفة تفاصيل أحوالها وشؤونها عن قرب.

وتُعتبر رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، للروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، من بين أوائل الشواهد المصدرية التاريخية الإسبانية، التي أرّخت للمغرب والمغاربة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، خاصة لما لهذه المرحلة من أهمية قصوى، من الناحية التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، حيث تميزت بتسارع الأحداث، وتلاحق الوقائع، إضافة إلى ما كان لها من تأثير كبير في توجيه تاريخ المغرب المعاصر، وإحداث تحولات كان لها وقع عميق في بنياته العتيقة، سواء من الناحية السياسية، أو العسكرية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو الدينية، وحتى

الثقافية، والفكرية. وهكذا، تضمّنت الرحلة المذكورة، معلومات، ومعطيات، وإيماءات، نفيسة وكثيفة، عن الأحوال الاجتماعية، والحياة اليومية، والعادات، والتقاليد، والاحتفالات، في مغرب القرن التاسع عشر، وهي بيانات، تُعتبر بحق، نادرة، وثمينة، ومثيرة، وقلّما تلتفت إليها المصادر والكتابات المحلية التقليدية، المكتوبة باللغة العربية، والمتميزة بالشح والابتسار، على صعيد عناصرها الإخبارية، حيث نجدها لا تهتم إلا بما هو سياسي، وعسكري، وما ارتبط بالأسر، والسلالات الحاكمة، ومآثر الأمراء، والسلاطين، والأعيان، أمّا ما تعلق بالمجتمع وعناصره المختلفة، فمن النادر ما نجدها تعطي إفادات مهمة حوله، إذ جعلته قطعة من "التاريخ المسكوت عنه"، حيث لا تقدّم إلا إشارات مقتضبة، وضحلة، ومبعثرة، وعابرة، ومتضاربة، يتواتر فيها الوضوح أحيانا، والغموض والإبهام أحيانا أخرى، وهكذا لا تمكّن هذه البيانات الدارس مُطْلَقا، من إماطة اللثام عن معظم ثوابت المجتمع ومتغيراته، كما أنها لا تسمح له بأن يغوص في أعماق الواقع الاجتماعي للمجال المذكور، بكيفية عميقة ودقيقة، وحتى إذا ما قدّمت هذه الكتابات المحلية الكلاسيكية، بيانات ومعلومات حول المجتمع وسواد الشعب، فإننا نجدها فقط تُقدّم إفادات قليلة، وتلميحات خجولة، وشذرات موجزة، متناثرة هنا وهناك، سقطت سهوا من أقلام مُؤَلِّفيها؛ لأن أصحابها اعتادوا التأريخ للخاصة، من دون إيلاء العامة، ما تستحق من حيث أدوارها وأهميتها، في تطور مجريات الأحداث والوقائع التاريخية.

وممّا ينبغي لفت النظر إليه بهذا الشأن، هو أن المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، درس، وبإسهاب، كل ما له علاقة مباشرة بالمجتمع المغربي، من أبسط الأشياء إلى أعمقها دلالةً، كما أنه أرَّخ لمنسيي التاريخ، ولمن لا تاريخ لهم، من بؤساء، وبسطاء، ومستضعفين، ومهزومين، ومهمشين، وغيرهم، الشيء الذي جعل من رحلته المذكورة، مجال "التاريخ اللاّمفكر فيه"، أو مجال "التاريخ المنسي"، وهكذا أفرز لنا هذا المصنف الرحلي الإسباني المتميز، منتوجا علميا، بالمعنى والكلمة، جدير بالاهتمام والقراءة، وما أحسب أننا أعطيناه حقه، من البحث والدراسة، حيث ظل هذا التراث العلمي لحقبة طويلة، مغمورا، خامل الذكر، بعيدا عن كل إشارة؛ لأسباب مختلفة ومتعددة، منها: النظرة السلبية للإنتاج الكولونيالي، الذي يُوصف في الغالب الأعم، وإلى عهد قريب، بأنه تحصيل حاصل، لا يقدّم ولا يؤخّر، أو أداة للهيمنة والسيادة على الآخرين، أو لأنه مرتبط بالسلطة الاستعمارية، إضافة إلى مشكل اللغة، ثم صعوبة الوصول إلى هذه النوعية من المصادر النفيسة، التي تبقى في المجمل حبيسة رفوف الخزانات والربائد الأجنبية.

إذن، ما هي الصور التي رسمها الروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين عن المغرب والمغاربة؟ وإلى أي حد تمكّن من تشخيص الواقع الاجتماعي للمجال المذكور، في فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟

هذه الأسئلة، وما سِواها، هي التي سنحاول البحث عن أجوبة لها، في قادم سطور هذه الدراسة.

أولا: التعريف بالمستكشف أنطونيو دي سان مارتين ورحلته المغربية

1: من هو أنطونيو دي سان مارتين؟

أول ما يجدر الانتباه إليه، بهذا الصدد، أن المصادر والشواهد التاريخية، لا تمدنا إلا بالنزر اليسير فيما يتصل بجوانب من بيوغرافية صاحب هذه الرحلة الاستكشافية وحياته، ومع ذلك، يمكن أن نستمد من تلك المعطيات القليلة والشحيحة، والمتناثرة هنا وهناك، في بعض المؤلفات الأجنبية، وبصفة خاصة في كتابات الرحالة نفسه، بعضا من تفاصيل شخصيته العلمية والاجتماعية والثقافية. وهكذا، فأنطونيو دي سان مارتين، كما ورد في رحلته الاستكشافية المغربية، هو من مواليد مدينة لا كورونيا (la Coruña)[2]، عاصمة منطقة گاليسيا (Galicia)، الواقعة في شمال غرب إسبانيا، بتاريخ 13 يونيو 1841م، هو روائي وشاعر ومستكشف إسباني، ينتمي إلى عائلة متوسطة الحال[3]، ويظهر من خلال إشارات

عدة، أن صاحب الرحلة، كان مغروما ومفتونا، بالسفر والمغامرة، وبالاغتراب وشد الرحال، حيث يقول في هذا الجانب: **"كنت قبل بضع سنوات، موجودا في لا كورونيا، المدينة التي ولدت فيها، وكنت حينئذ لا أزال شابا يافعا، ورغبتي في السفر، ورؤية العالم، جعلتني قلقا للغاية، ولم تسمح لي بالاستمتاع بهدوء وملذات شبابي"**[4]، هذا الشغف بالسفر والمغامرة، كان يحده، ويكبح جماحه، عائق وحيد، هو ضعف الإمكانات المادية لعائلة أنطونيو دي سان مارتين، في هذا الصدد، يقول: **"عائلتي كانت لديها القليل من وسائل الثروة، ولم تستطع إشباع رغبتي المتحمسة للسفر عبر أرجاء أوروبا"**[5]. ويُضيف بأن عائلته رغم فقرها وظروفها المادية، الصعبة والمزرية، كانت ترسله بانتظام في رحلات صغيرة إلى بعض **"البلدات الخلابة"**[6] كما يسميها، بيد أنه وكما يقول تزيده تلك الرحلات، ظمأ ورغبة في اكتشاف عوالم ومجالات أخرى مجهولة[7]. وهكذا، كان يتغلب على تلك الرغبة الجامحة والملحة، في السفر والاستكشاف، بقراءة كتب الرحلات والمغامرات، لكن تلك القراءات رغم فوائدها ومتعتها الكبيرة، إلا أنها كانت، بكيفية أو بأخرى، تلهب النار في داخله، وتزيده سعيرا، ورغبة في السفر، واكتشاف العوالم والأقطار: الغريبة، والمجهولة، والمغلقة[8].

بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه أعلاه، فإن أنطونيو دي سان مارتين، عرفت حياته تغييرا جذريا، بعد أن قام أحد أصدقاء طفولته، والذي يشتغل والده في منصب سام بالدولة الإسبانية، حيث كان وزير دولة، بالتوسط له من أجل إيجاد عمل له، وهكذا وجد له وظيفة توازي مكانته وكفاءته، حيث كانت هذه الوظيفة، تتمثل في القيام برحلة استكشافية استخباراتية إلى بلاد المغرب[9]، وحتى نستشف مضمون هذه الوظيفة بشكل دقيق، نستمع إلى الرسالة التي أرسلها النائب في الكورطيس (Cortes) أي البرلمان الإسباني، الدون مانويل كالديرون (Manuel Calderón)، حيث يقول: **"قم بتنفيذ المهمة الموكلة إليك، وكن على يقين أن كفاءاتك سترتقي بك يوما ما، عاجلا أو آجلا، إلى تحقيق مسار مهني لامع، إن البلد الذي ستعيش فيه، على الرغم من قربه من إسبانيا، فإنه غير معروف تقريبا. ادرس بعناية عاداتهم، واحرص على نيل رضى رؤسائك، وفي لحظات الترفيه والفراغ، دوّن كتابا يتيح لنا معرفة أسرار تلك الأرض غير المكتشفة والمجهولة تقريبا"**[10]، كانت فرحة أنطونيو دي سان مارتين بهذه المهمة الجديدة، كبيرة جدا، في هذا الإطار، يقول: **"كنت متحمسا وسعيدا للغاية وكدت أُجنُّ بهذه الرحلة غير المتوقعة، التي جاءت لتحقيق أمنياتي ورغباتي، ولا شيء من هذا العالم، كان يمكنه أن يجعلني أتخلى عن أهدافي ونواياي"**[11]، بيد أن هذه السعادة وهذه الفرحة العارمة بهذه المهمة، سرعان ما تحولت إلى حزن ونكد وألم، خاصة بعد أن رفض والديه وأصدقائه سفره إلى بلاد المغرب، يقول في هذا السياق: **"حاول والدي وبعض الأشخاص الذين كانت لهم نوعا من السلطة عليّ، إقناعي بالامتناع عن عزمي وأهدافي، بيد أن كل مجهوداتهم كانت بلا جدوى، فقد كنت متحمسا وسعيدا بهذه الرحلة"**[12]، وهكذا **"قمت بالاستعداد لسفري مع أقصى درجات الفرح والسعادة وإثارة محمومة، في حين أن والدي المسن، وأختي العزيزة، وأقاربي برمتهم، وبعض أصدقائي المقربين، كانوا جد آسفين لهذا الرحيل غير المتوقع"**[13].

في نفس المنحى، يرى أنطونيو دي سان مارتين، أن السبب الأول والأخير، الذي جعل عائلته وأصدقائه، لا يرغبون في سفره إلى بلاد المغرب، هو **"أن المغاربة الذين انتصرت عليهم [إسبانيا] منذ فترة قصيرة، لا بد أن يحتفظوا في قلوبهم بضغينة إفريقية ضد كل ما ينشأ أو يصدر عن إسبانيا"**[14]، ويُضيف قائلا: **"سيقتلونك بغتة في يوم من الأيام، هكذا صاح والدي والدموع في عينيه، إن الجيش [الإسباني] الذي احتل مدينة تطوان قد غادرها بالفعل، ولم يعد هناك أي جندي من جنودنا في كل بلاد البربر. ماذا سيقع للإسبان التعساء الذين يعيشون منذ تلك اللحظات إلى الآن، في تلك البلاد النصف المتوحشة؟ سيهلكون! سيهلكون! لاريب في ذلك، ضحايا ضغائن وأحقاد الجنس البشري المتأججة، اليوم أكثر من أي وقت مضى، من خلال الحملة [العسكرية الإسبانية] المجيدة التي انتهت بخير لحسن الحظ"**[15]. ثم يُضيف قائلا على لسان والده: **"آه لو أن والدتك مازالت حية، فأنا متأكد من أنها ستتصل بدموعها وتوسلاتها إلى ما لا**

أستطيع تحقيقه بملاحظاتي المتكررة"[16]، ويُخبرنا المستكشف أنطونيو دي سان مارتين، أن كلمات وتعابير والده الحزينة سالفة الذكر، قد سببت له قلقا عظيما، بل ونوعا من الندم، لدرجة أنه اعتقد بأنه كان مخطئا، بيد أن رغباته وولعه الشديد بالسفر والمغامرة، كان أكثر قوة وعمقا من عاطفة البنوة لديه، الشيء الذي جعله لا ينصاع إلى رغبة والده، في عدم السفر إلى بلاد المغرب، الذي وصفه ببلاد "التوحش" و"المتوحشين"[17].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كان أنطونيو دي سان مارتين، غزير التأليف والإنتاج، خاصة على المستوى الكتابة الروائية؛ إذ دوّن حوالي 200 رواية، ذات البعد التاريخي، مجملها نشرت على شكل حلقات مسترسلة، في أبرز الصحف والمجلات الإسبانية، المعروفة وقتذاك في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من غزارة إنتاج أنطونيو دي سان مارتين، الرجل الوطني والتقدمي، إلا أن كتابه رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، الذي هو موضوع هذا العرض، يظل أبرز كتاب أنجزه ودوّنه الرحالة آنف الذكر، ولا تكمن قيمة وأهمية هذا الكتاب، من حيث ما يزخر به من انطباعات ومشاهد وبيانات حول بلاد المغرب، فحسب، بل وإنما من خلال ما يزخر به من رؤية الآخر الأجنبي، البعيد عن الصراعات والتناحرات القبلية، المستشرية عصرئذ في مختلف الربوع والجهات المغربية. توفي الروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، في مدينة لا كورونيا (la Coruña)، يوم 4 غشت 1887م، وذلك عن عمر لا يتجاوز 46 سنة، توفي في أوج عطائه العلمي والاستكشافي، مخلفا وراءه أعمالا تاريخية وروائية، كثيرة ومتنوعة، والتي تميزت بدقة التصنيف، وسعة الاطلاع، وتفتح في النظر، وحصافة في الرأي.

2: السياق التاريخي لرحلة أنطونيو دي سان مارتين المغربية

جرت أحداث هذه الرحلة الاستكشافية، لصاحبها أنطونيو دي سان مارتين، سنة 1863م، أي مباشرة بعد هزيمة المغرب أمام إسبانيا سنة (1859–1860م) في "وقعة تطوان"، المعروفة في الإسطوغرافيا الإسبانية بـ "الحرب الإفريقية" (la Guerra de África)، وهي فترة تاريخية، تميزت بكثرة الأحداث والوقائع السياسية والاجتماعية، وما يميز هذه الظرفية التاريخية أكثر، هو تزايد واشتداد مظاهر التوتر والصراع في العلاقات المغربية الأوروبية بصفة عامة، والإسبانية على وجه الخصوص، وقد شهد المغرب خلال هذه المرحلة الحرجة من تاريخه، مجموعة من الضغوطات والتناقضات، مست مختلف الميادين والمجالات الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية، والديبلوماسية. ويمكن إجمال هذه الضغوطات[18]، المتنوعة المقاصد والأهداف، في عواقب معركة إيسلي سنة 1844م، ومعاهدة للامغنية سنة 1845م، وما ترتب عليها من إجحاف وتقزيم لحدود المغرب الشرقية والجنوبية، ثم هناك المعاهدة التجارية التي وقعها المغرب مع بريطانيا سنة 1856م، وما حملته من استغلال فاحش لخيرات المغرب، هذا بالإضافة إلى الحرب التي فرضتها إسبانيا على المغرب سنة 1859–1860م، وما صاحبها من تعنت إسباني أثناء التوقيع على معاهدة الصلح في 26 أبريل 1860م، التي التزم فيها المغرب بدفع غرامة مالية باهظة بقيمة 100 مليون بسيطة، كتعويض عن الخسائر التي زعمت إسبانيا أنها لحقت مناطق نفوذها بالمغرب[19]، هذا بالإضافة إلى توقيع المغرب يوم 16 غشت 1863م، تحت تهديد الأسطول الفرنسي، بقنبلة الموانئ والمدن المغربية، معاهدة تجارية عرفت في الأدبيات التاريخية المغربية بـ "وفق بيكلار" (Béaclard)، والتي من خلالها رسخت فرنسا تواجدها في التراب المغربي.

3: أهداف رحلة أنطونيو دي سان مارتين المغربية

نستطيع القول، من خلال ما توافر لدينا من معلومات، إن رحلة أنطونيو دي سان مارتين الاستكشافية إلى بلاد المغرب، كانت لها ثلاثة أهداف رئيسة ومتمايزة، وهي:

- **الهدف الأول:** نكتشفه وعلى لسان النائب في الكورطيس (Cortes) أي البرلمان الإسباني الدون مانويل كالديرون (Manuel Calderón)، حيث يقول: "**ادرس بعناية عاداتهم، واحرص على نيل رضى رؤسائك، وفي لحظات الترفيه والفراغ، دوّن كتابا يُتيح لنا معرفة أسرار تلك الأرض غير المكتشفة والمجهولة تقريبا**"[20].
- **الهدف الثاني:** فيتجلى في المشاركة ضمن البعثة السّفارية الإسبانية، التي ترأسها الدون فرانسيسكو ميري إي كولون (Francisco Merry y Colón)، الوزير المفوض للمملكة الإسبانية بمدينة طنجة، التي كانت تهدف إلى لقاء السلطان المغربي المولى محمد بن عبد الرحمن، لأجل التباحث في القضايا المشتركة التي تهم البلدين[21].
- **الهدف الثالث:** فيتمثل في المشاركة ضمن الوفد الإسباني، المكلف باستخلاص المداخيل الجمركية بالموانئ المغربية، تطبيقا لبنود معاهدة 26 أبريل 1860م، التي تنص إحداها على تعويض المخزن المغربي لإسبانيا خسائر الحرب، والتي قدرتها بحوالي 20 مليون من الريالات الذهبية، مقابل الخروج من مدينة تطوان. وقد أنيطت بالمستكشف أنطونيو دي سان مارتين، تحصيل هذه المداخيل الجمركية، في الجهة الشمالية للمغرب، وتحديدا في مدينة العرائش[22].

4: مسار رحلة أنطونيو دي سان مارتين المغربية

كانت انطلاقة رحلة أنطونيو دي سان مارتين الاستكشافية إلى بلاد المغرب، في سنة 1863م، وهكذا قصد في طريق الذهاب المدن والمحطات التالية: لا كورونيا (la Coruña)، قادس (Cádiz)، كارّيل (Carril)، بيگو (Vigo)، لشبونة (Lisboa)، جبل طارق (Gibraltar)، طريفة (Tarifa)، سبتة (Ceuta)، طنجة (Tánger)، العرائش (Larache)، بادية القصر الكبير (Alcazarquivir)، أصيلة (Ácila)، الريف (Rif)، موگادور (Mogador)، حاحا (Haha)، الشياظمة (Schiedma)، مراكش (Marrakech). ولعل ما يلاحظ، في هذا الصدد، أن المستكشف والرحالة أنطونيو دي سان مارتين، قد زار مجمل حواضر وبوادي بلاد المغرب، من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، في إقبال نادر، ورغبة جامحة، واندفاع غريب، أما غايته الرئيسة من وراء كل هذا، فتتجلى أساسا في القيام بمسح شامل للمجال الجغرافي المغربي، من حيث البنية، والتضاريس، والمناخ، والمجتمع، إضافة إلى دراسة الإمكانات الاقتصادية، التي يتوفر عليها المجال المذكور، تمهيدا لاحتلاله، فجاءت رحلته الاستكشافية الاستعلامية، محتوية على بيانات وفيرة، ذات أهمية بالغة، تعتبر بحق، منجما غنيا، ومنبعا ثرّا، زاخرا بالأخبار، والطرائف، والعجائب، والغرائب، يندر العثور على مثيلاتها في المصادر التاريخية والجغرافية الأخرى.

5: رحلة أنطونيو دي سان مارتين المغربية (قراءة في قيمتها العلمية، ومكانتها التاريخية)

لا مشاحة في أن رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، لمؤلفها أنطونيو دي سان مارتين، تعتبر بحق، من أهم الكتابات الرحلية الأجنبية، التي أرخت بدقة متناهية لأوضاع المغرب الاجتماعية، وتحديدا في فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وهكذا أسهمت هذه الرحلة الاستكشافية الاثنوغرافية، بجلاء، في بلورة ومعالجة قضايا وموضوعات، تاريخية، واجتماعية، وأنثروبولوجية، جد نادرة، بل ومثيرة، لم تكن البتّة تلتفت إليها الكتابات المحلية الكلاسيكية، أو تعيرها اهتماما، وإنصافا منا نقر جازمين بأن هذه النوعية من البيانات والمعطيات، ذات الطبيعة الاجتماعية والأنثروبولوجية، لم نكن نعتقد أو نتصور إطلاقا أن تلتفت إليها هذه الرحلة الاستكشافية الإسبانية، أو بالأحرى أن تكشف عن الكثير من التفاصيل والجزئيات حولها، حيث درس صاحب الرحلة، وبشكل دقيق ومسهب، الحياة اليومية والمعيشية

للمغاربة أو "المورُوس" (Moros) أو "المرُوك" (el Marroc)، كما يسميهم، مثل: اللباس، والسكن، والاستهلاك، كما عمل على وصف أشكال المعاش، والعادات، والتقاليد، والفنون، والفلكلور، والمعتقدات، والطقوس، والمتخيّل، إضافة إلى ظواهر اجتماعية أخرى، متنوعة، مثل: الرق، والحرابة، والجنس، والشعوذة، والسحر، واللهو، والجريمة، والدين، والعنف، والتمثلات، والذهنيات، وسلوك السكان المحليين، وعناصر الثقافة المادية واللامادية.

وهكذا، حاول الرحالة والمستكشف الإسباني الشاب أنطونيو دي سان مارتين، أن يدرس هذا المجتمع المغربي بالحفر في قعره العميق، من أجل تكوين مادة معرفية دقيقة وواضحة، لدوائر الحركة الاستعمارية الاسبانية، وهو المجال، الذي وصفه بـ "المجهول"، و"الغرائبي"، و"المغلق"، بيد أن أهم ما يميّز هذا المصنف الرحلي الإسباني عن غيره، هو أنه عبارة عن تحريات وأبحاث ميدانية مباشرة ومكثفة، وفي عين المكان، كما استغل أيضا مجمل الروايات الشفهية المتواترة، ممّن لهم خبرة وتجربة بالمجال والإنسان المغربي، أجانب كانوا أم من الأهالي، وما ساعد الرحالة كثيرا في مهمته الاستكشافية الاستخباراتية، هي وظيفته الحكومية، المتمثلة في تحصيل مداخيل الجمارك بمدينة العرائش[23]، في إطار تطبيق بنود معاهدة صلح تطوان، المعروفة في الأدبيات التاريخية الإسبانية، بـ "معاهدة واد راس" (el Tratado de Wad-Ras)، والموقعة في 26 أبريل 1860م، ثم أيضا مشاركته في 10 ماي 1863م، عضوا ضمن البعثة السّفارية الإسبانية، تحت قيادة الوزير والدبلوماسي الدون فرانسيسكو ميري إي كولون (Francisco Merry y Colón)، والمكلفة بأمر من الملكة الإسبانية إيزابيل الثانية (Isabel II) بمقابلة السلطان المغربي المولى محمد بن عبد الرحمن[24]، هذا إضافة إلى إقامته في المغرب لمدة تربو عن 6 سنوات ونيف[25]، كل هذا مكّنه من التنقل وزيارة مدن مغربية عديدة ومختلفة، سواء الواقعة في المنطقة الشمالية، أو الواقعة في المنطقة الجنوبية، وعلى إثر كل هذا، استجمع معلومات وارتسامات، دقيقة وثمينة، عن الأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، للبلاد المغربية، الشيء الذي جعل من رحلته المذكورة، عبارة عن تسجيلات وثائقية، تصوّر بدقة متناهية ما يثير الملاحظة حقا، بحيث قلّما نجد لها نظيرا في باقي المصادر، التي أرخت للمغرب والمغاربة، في ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر، سواء المحلية منها أو الأجنبية.

هناك نقطة مهمة أخرى، يتوجب التوقف عندها، والإشارة إليها، هي أنه ورغم المشاكل التي تطرحها هذه النوعية من الكتابات الأجنبية، من حيث موضوعيتها، وأحكامها المسبقة والتعسفية، وخطاباتها المليئة بالتناقضات، والتمثلات والمواقف الخاطئة، ناهيك عن مبالغتها في الأوصاف، والشطط في الأحكام، والكلمات والتعابير النابية والجارحة، والتي تتكرر في غير موضع، والتي لا تعكس على الإطلاق حقيقة الأمور، والتي أيضا لا ترتبط ارتباطا عضويا مع الواقع التاريخي والاجتماعي المغربي، كما أن هذه الكتابات الأجنبية، وفي أحايين كثيرة، نجدها قد غابت الحقائق عنها، أو غيّبتها عن عمد أو قصور، لدواعي امبريالية مكشوفة، أملتها الظرفية والمرجعية الاستعمارية، الشيء الذي جعلها تسقط في الكثير من التناقضات والمزالق العلمية، إضافة إلى تكريسها تلك النظرة الاستعلائية النمطية المتحاملة، المبنية على التفوق الغربي، وعلى هيمنت الحضارة الغربية الرأسمالية، وكل ذلك، من أجل خدمة أجندة "الاحتلال" و"الاستغلال"، حيث صوّرت الساكنة المحلية، بكونهم عبارة عن أجناس "متوحشة" و"همجية" تارة، و"متخلفة" و"رجعية" تارة أخرى، تعيش خارج نطاق التاريخ، وتفتقد إلى الحضارة والمدنية، وبالتالي، وجب إخراجها من عتمة البدائية إلى دائرة ضوء الحضارة الأوروبية المتقدمة.

صحيح، أن كل هذه الأحكام، وهذه الخطابات التعسفية، وغير الموضوعية، التي تطرحها الانتاجات المعرفية الكولونيالية، قد أبعدت مجمل الكتاب الأجانب عن مقاصد التدوين، النزيه والموضوعي، وصحيح أيضا أن هؤلاء الكتاب كان "**همهم الوحيد وهدفهم الأكيد ليس دراسة البلاد وأهلها من أجل المعرفة، بل الاهتداء والتمكن من الحصول على ثروات البلاد واستغلال خيراتها وسلبها سيادتها**"[26]، وهو الشيء الذي حصل فعلا، بيد أنه في المقابل، لا يجب أن ننكر قيمة وأهمية هذه الكتابات التاريخية الأجنبية، حيث تتضمن وبحق، إفادات، وإيماءات، وبيانات، بإمكانها أن تساعدنا لا

محالة في تعميق المعرفة التاريخية والاجتماعية حول المجتمع المغربي، وأيضا في ملامسة قضايا بحثية، جديدة ومتنوعة، وفي اقتحام زوايا تاريخية واجتماعية، معتمة ومضمرة، خاصة إذا تمّ قراءة تلك الكتابات، بطريقة علمية رصينة ومتزنة، وبعيدة عن أي خلفية وسلطة إيديولوجية. وبالجملة، فإن الكتابات الأجنبية **"لا تخلو من الفوائد ولا غنى للمؤرخ المغربي عنها (...) وللكتابات الكولونيالية فضل واضح، لا يمكن أن يجحده إلا جاهل غبي"**[27]. وبناء عليه، يجب أن نُخرج هذه الكتابات الأجنبية الإسبانية من ركام النسيان، وإزالة الحيف الذي لحقها من قِبل المؤرخين والدارسين، على اختلاف تخصصاتهم العلمية؛ من أجل الاستفادة مما تزخر به تلك الكتابات، من ارتسامات وإيماءات، تبقى في المجمل، نادرة ونفيسة، بل ومثيرة في أحايين كثيرة.

ثانيا: جوانب من الحياة الاجتماعية في مغرب القرن التاسع عشر

يحفل نص رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، للروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، بمعطيات عديدة، وبيانات متنوعة، حول مختلف العوائد الاجتماعية، التي كانت منتشرة في مختلف الربوع المغربية، من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، كما يحفل النص أيضا، بمعلومات وإيماءات، جد نادرة وثمينة، حول مجمل الظواهر الاجتماعية، التي كانت متفشية في المجتمع المغربي، إبان منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، مثل: شرب الخمر، وشرب الدخان، وتفشي ظواهر السحر، والشعوذة، والجهل، وانتشار جرائم القتل، وتفشي ظاهرة اللصوصية، والعنف، وقطع الطريق، وانتشار العلاقات الجنسية غير الشرعية، وما سواها من الظواهر والقضايا الاجتماعية المثيرة، والمسكوت عنها، وما زاد من قيمة وجودة المعلومات، التي اختزنها الرحالة في ذاكرته، ودوّنها في مؤلفه، كونها معطيات ميدانية، مستقاة من عين المكان، الشيء الذي جعلها تتميز ببعد توثيقي هام، وهو ما يجعلنا نطمئن إلى نتائجها ودقتها وصدقها.

1: العادات الاجتماعية، والاحتفالات الشعبية

أ: حفلات الزفاف

اهتم الروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، في أثناء تجواله في حواضر وبوادي المغرب، كسابقيه من الرحالين والمغامرين الأوروبيين، بتدوين كل البيانات والتفاصيل المثيرة، المتعلقة بموضوع الزواج وطرق الاحتفال به عند عموم المغاربة، وفي هذا الصدد، يذكر أنه في إحدى الليالي وهو جالس عند عتبة منزله، برفقة حارسه الشخصي المغربي المدعو "الفروج" (el farrux)، سَمِعَا من مسافة بعيدة صوت آلة المزمار المغربي[28]، ويُضيف **"سألـ[ت] [الفروج] ما هذا؟ أجابني برزانته المعتادة، إنه حفل زفاف. وبالفعل، وبعد وقت قصير، ظهر موكب زفاف كبير في الشارع الذي يوجد فيه منزلي"**[29]. وحسب الرحالة يسود في وسط الأوروبيين اعتقاد خاطئ، منتشر بشكل كبير وواسع، مفاده أن المغاربة يتزوجون من دون أن تكون لديهم أدنى معرفة بزوجاتهم، والحقيقة نجد العكس على لسان الرحالة المذكور، في هذا الجانب يقول: **"إن هذا ليس صحيحا، حينما يرغب المورو [أي المغربي] في الزواج، فإنه يكون على علم من هم أصدقاؤه، الذين لديهم بنات أو أخوات في عمر الزواج. ومن تمّ يختار واحدة التي يبدو له أن لديها مهرا كبيرا، أو تملك صفات جيدة وحميدة، ولا يعدم البتة وجود أمَة، تقوم إلى جانب توفير كم مهم من الأخبار عن سيّدتها للخاطب، بتوفير فرصة له لرؤية وجه المرأة التي اختارها زوجة له [وهكذا] تكشف [تلك الزوجة المستقبلية] في زقاق ضيق وجهها المليء بالحيوية، وحمرة لطيفة، ورغبة في الإرضاء"**[30]، وإذا رضي الخاطب بمخطوبته، خلال ذلك الاختبار السريع، فإنه يطلب يد الفتاة من والديها، أو من يتصرفون على هذا النحو، ويرسل لهم هدية تتناسب مع وضعيتهم الاجتماعية ومكانتهم الاقتصادية، وبعد هذه الخطوة التي تعتبر الأولى، وبعد أن يتم قبول طلبه من أبويها، يقومون بكتابة عقد النكاح أمام

القاضي، وهذا العقد المكتوب ينص على الصداق الذي ستأخذه تلك العروس، وأيضا على المبلغ الذي يجب على الزوج أن يدفعه في حال إذا ما أعاد العروس إلى أبويها، وهو الأمر الذي يحدث في أحايين كثيرة جدا[31].

وفي ذات الاتجاه، يُشير الرحالة أنطونيو دي سان مارتين، إلى أن موكب العُرس المغربي عادة ما كان يحدث أثناء عبوره أي شارع أو زقاق، ضجيجا عظيما، وفوضى كبيرة، وبصفته شاهد عيان يصف لنا الرحالة آنف الذكر، جانبا من مواكب الأعراس ومراسيمها في المنطقة الشمالية للمغرب، في أوائل ستينات القرن التاسع عشر الميلادي، في هذا الإطار يُخبرنا أن موكب العُرس الذي شاهده وهو يمر من أمام منزله بمدينة العرائش، كان يتكون من حوالي عشرين أو ثلاثين مغربيا، بعضهم يحملون فوانيس ضخمة ملونة، وآخرون يطلقون النار من بنادقهم في اتجاهات مختلفة، ثم يتبعهم ثلاثة شيوخ ذَوُو لحى طويلة، ووجوه كثة الحواجب، يسبقهم أشخاص يحملون في أيديهم ألوية، مصنوعة من ثوب دمشقي، ذي لون قرمزي، كما يسير إلى جانب هؤلاء فرق موسيقية متنوعة، من غيطات وطبول، مُحْدِثِينَ بموسيقاهم ضجيجا مجنونا ومزعجا لا مثيل له. أما العروس فكانت تتقدم الموكب في قفص ضخم، هو على شكل فانوس قديم، محمولة فوق ظهر بغل قوي البنية، ويُحدثنا الرحالة أن العروس لم تكن على ما يرام في أثناء وجودها في تلك المركبة العجيبة والضيّقة، في حين نجد في آخر الموكب أهل العروس، وحشد كبير من الأطفال الصغار، الهائجين والصائحين، الذين يملؤون المكان بالعويل والصراخ[32]. ويذكر الرحالة أنه في الوقت الذي لم يجد فيه شيئا يقوم به، قام من مكانه وتبع موكب العُرس من مكان بعيد، هو وحارسه الملقب بـ "الفروج"، ويُبين أنه بعد لحظات توقف موكب العُرس على مسافة قصيرة، أمام منزل ذو مظهر معماري رائع للغاية، وهكذا قام أربعة مغاربة على ما يبدو بإنزال القفص، الذي توجد فيه العروس بعناية وحرص شديدين، ثم قاموا بإدخاله إلى المنزل الذي أغلق بابه بإحكام، أمام تلك الحشود المرافقة، ثم ران صمت عميق وغريب في تلك اللحظات، كما توقفت الموسيقى والعزف والرقص وما سواهما، ويُضيف أنه كان يجهل سبب ذلك الصمت العجيب والمثير[33].

وفي نفس المنحى، يُخبرنا أنه بعد دخول العروس بيت زوجها، الذي كان ينتظرها بشوق ولهفة كبيرة في غرفة خاصة، وهكذا إذا تَبَيَّنَ أن سيرة تلك الزوجة عفيفة وطاهرة، أي بمعنى أنها عذراء؛ فإن زوجها لا يتأخر في النزول إلى الباب الخارجي، حيث هناك يطلق رصاصة من مسدسه، ثم تنفجر الحشود الحاضرة، في صيحات الفرح والبهجة والزغاريد، ومرة أخرى ينفجر المكان بالموسيقى والغيطة وطلقات البنادق وما إلى ذلك، أما إذا ظهر الزوج عند عتبة باب المنزل، وبدلا من أن يطلق الرصاصة، وأخذ زوجته بيده وأعادها إلى والدها، بوجه عابس وقاتم، في هذه اللحظة تبتعد الحشود والجموع الحاضرة، بشكل ميكانيكي، في صمت حزين، متطأطئين رؤوسهم، معترفين بأن العروس لم تحافظ على عذريتها وطهارتها وعفتها، في أثناء أيام عزوبتها، وأن زوجها يرفضها بغضب وسخط منقطع النظير، وهنا يذكر الرحالة مَثَلاً عاميا مشهورا، يُصور بدقة متناهية، عملية الرفض هذه، بقوله: "**لا يريد أن يأخذ القط مكان الأرنب (no queriendo tomar gato por liebre)**"[34]. ويُشير الرحالة أنه لاحظ قلقا عظيما على وجوه جميع أهل العروس والعريس والمدعوين، انتظروا بفارغ الصبر أن يطلق الزوج تلك الرصاصة، التي تؤكد الزواج بل وتجيزه، بيد أن الطلقة لم تخرج من فوهة المسدس، والحضور جميعهم في حالة غير عادية، حيث بلغ الصبر منتهاه، وفجأة فُتِحَ باب بيت العريس على مصراعيه، وظهر منه مغربي لا يزال في سن الشباب، يبدو من مظهره العام أنه شديد الصرامة، يقود امرأة ملفوفة من قمة الرأس إلى أخمص القدمين، داخل حايك أبيض اللون، كان ذلك الزوج قد رفض زوجته، وهذه ستعود لا محالة إلى حضن عائلتها، وقد لحقها العار هي وأهلها إلى الأبد[35].

وأمام هذه الوضعية غير المحسود عليها، كانت عيون أب العروس التعيس تثير غضبا، وأنفه ينفرج بفعل غضب داخلي شديد، موجها سؤالا مباشرا للعريس: "**ماذا يحدث يا سيدي عبد الرحمن؟ أجابه الزوج بقلب منكسر، هو أن ابنتك**

امرأة غير عفيفة، وغير طاهرة، لا تليق بك أنت ولا أنا، لقد لطخت سمعتنا جميعا، سأرجعها إليك"[36]، وحينما قال الزوج ذلك الكلام دفع إليه ابنته الملفوفة في الحايك، التي أرسلت أنينا منخفضا، واقتربت من والدها. لقد رفضها بشدة، وظلت تتراجع تلك الشابة التعيسة متعثرة، حتى اصطدمت بجدار المنزل، الذي طردت منه بشكل مخزي[37]. ويُضيف الرحالة أن والد العروس، وبفعل هذه الفضيحة، قام مثل حيوان متوحش، واستل خنجره بسرعة فائقة من حزامه، والعروس الشابة تطلب منه الرحمة والمغفرة، جاثية على ركبتيها عند قدمي والدها، واضعتا يديها عليها، والدموع تملأ عينيها، إلا أن والدها ضربها بخنجره ضربة قوية، فسقطت تلك الشابة الجميلة فوق الأرض، وهي ترسل أنينا عميقا، وجميع الذين حضروا ذلك المشهد الحزين والرهيب، أطلقوا صيحة جماعية مفزعة ومرعبة، عن هول ما شاهدوه، أما رد فعل والد العروس فيذكر الرحالة، أنه انسل هاربا بين جموع الحاضرين، وفي اليوم اللاحق من الكارثة الدامية، فقد الأب عقله، وصار مجنونا[38].

ب: حفلات الختان

تعج رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، للروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، ببيانات وإشارات، غزيرة وثمينة، حول كيفية إجراء شعيرة ختان الأطفال في المغرب، وتحديدا في الجهة الشمالية منه، كما لم يفته ذكر طرق ومراسيم الاحتفال بهذه العملية المؤلمة، على حد تعبير المستكشف سالف الذكر[39]. وهكذا، يُشير صاحب الرحلة، أن شعيرة الختان في المنطقة المذكورة، غالبا ما تتم في المساجد[40]، وتجرى على النحو التالي: **"يجلس كل واحد من هؤلاء في مكان مناسب، الأطباء والأولياء والفقهاء وغيرهم من الشخصيات الأخرى، الذين يحضرون إلى الحفل، إما عن التزام أو عن رغبة، ويتم تقديم الطفل الذي سيتم ختانه بواسطة والديه أو دويه إلى الفقير (al fakir)، المسؤول عن إجراء هذه العملية المؤلمة. وحتى لا يقوم الطفل بأي مقاومة، أو بالأحرى، من أجل ترفيهه، يُقدمون له الحلويات والألعاب، في الوقت الذي يقطعون فيه ذلك الجزء من جسده بمقص جد حاد، والذي يجب أن يتطهر منه كل مؤمن، وفقا لشريعة محمد. ثم ينفجر الطفل في صراخ حاد، وبكاء شديد المرارة، عند ذلك يقومون بوضع بعض المساحيق المجففة، ونصف بيضة دجاجة طرية على الجرح، من أجل التخفيف من الآلام الحادة التي يعاني منها [ذلك الطفل] وليندمل الجرح"**[41]. وفي إشارة فريدة، تحمل أكثر من دلالة، احتفظ لنا بها الرحالة، حيث يُبين أن هذا الطقس الشعائري، الذي وصفه بـ "القاسي" و"الوحشي"، يخلف عادة ضحايا كثر من الأطفال، إذ لا يستطيع جلهم بفعل هزالة بنيتهم، أو بسبب الطريقة الهمجية والبربرية التي تتم بها عملية الختان، أن يصمدوا في وجه تلك العملية الأليمة، وعليه يهلكون في غضون أيام قليلة فقط[42]. بالإضافة إلى ما سبقت الإشارة إليه أعلاه، يُحدثنا الرحالة أنه بمجرد أن يفرغ هؤلاء من ختان الطفل، يخرجونه من المسجد، ويسلمونه إلى والدته، التي تتلقاه بين ذراعيها، شاحبا وبلا حياة تقريبا، بالقبلات والعناق الحار، وما سوى ذلك[43].

ج: احتفالات عيد المولد النبوي الشريف

يُستشف من معطيات المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، أنه كان مهتما بشكل كبير بطريقة احتفال المغاربة بعيد المولد النبوي الشريف، وتحديدا في مدينة طنجة شمال المغرب، ويُخبرنا أن الفضول ورغبته الجموح في معرفة طريقة احتفال المغاربة بذلك العيد ومراسيمه، جعلته متلهفا لحضور هذه النوعية من الاحتفالات، رغم تحذيرات الوزير المفوض للمملكة الإسبانية بمدينة طنجة، الدون فرانسيسكو ميري إي كولون (Francisco Merry y Colón)، الذي حذره بأن خروجه إلى شوارع هذه المدينة لحضور مراسيم ذلك الاحتفال، قد يشكل خطرا على حياته، خاصة وأن المدينة المذكورة ستعرف توافد سكان الريف وسكان الجبال، إضافة إلى مجموعات وطوائف متطرفة ومتوحشة، مدججين بالبنادق ومختلف الأسلحة، إلا أن الرحالة لم يأخذ بهذه النصيحة، فنزل إلى المدينة لمشاهدة الاحتفالات والأجواء المحيطة بها[44]، وممّا أمكن

التقاطه من إشارات وشهادات في هذا الجانب، ذكره أن هذه الاحتفالات عادة ما كانت تقام بالموسيقى، من غيطة وطبل وما سواهما، إضافة إلى اللعب بالبارود وغيره[45]. ويُحدثنا صاحب الرحلة أيضا، بأن هذه الاحتفالات غالبا ما كان يحضر فيها أشخاص، ينتمون إلى طائفة عيساوة، حيث يقومون بترويض الأفاعي والحيات، على إيقاع موسيقى صاخبة وهائجة، تنتهي بالتهام شخص أسود من طائفة عيساوة أفعى أو حية، بطريقة همجية ومتوحشة ومقرفة، وفي هذا الصدد يُخبرنا الرحالة بأنه لا يتذكر مطلقا أنه حضر في حياته برمتها، مشهدا أكثر قرفا وفظاعة، مثل ذاك المشهد آنف الذكر، الذي وصفه بـ "البربري" و"الهمجي"[46]. وفي نفس السياق، يُخبرنا صاحب الرحلة، بأنه حضر مشهدا آخر لا يقل أهمية وعنفا ودموية من الأول، ولتقريب هذا المشهد الفظيع، إليك هذا النص **"بعد اتساع الدائرة من حوله في رمْشة عين. أيُّ همجية جديدة أو مشهد بغيض، سيقدمه ذاك الرجل المتوحش للناس؟ سرعان ما عرفت ذلك. فبعد أن أطلق صيحة حادة وطويلة، ألقى رصاصة في الهواء، واتخذ مكانا مناسبا ليتلقاها فوق رأسه، الذي نسينا أن نقول إنه كان عاريا تماما، انفجرت جمجمة ذلك الرجل بشكل فظيع، سرعان ما تدفق الدم فوق وجهه وصدره وكتفيه، بيد أنه لم يقلقه ذلك كثيرا، حيث انحنى نحو الأرض، وأخذ حفنة من التراب، ووضعها على جرحه العميق، ثم انطلق لأداء ألعاب جديدة، وقد ازداد حماسه أكثر بفعل تصفيق الجمهور، أما أنا فقد انسحبت في رعب، وأقسمت ألا أرى مرة أخرى في حياتي أي مشهد آخر لأحد هؤلاء المتوحشين المغاربة"**[47].

د: احتفالات عيد الأضحى

أورد المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، بيانات وارتسامات، نادرة وقيمة، حول طريقة احتفال المغاربة بعيد الأضحى (la pascua del carnero)، حيث يُخبرنا في هذا الصدد، أن المغاربة يحتفلون بعيد الأضحى بإجلال كبير منقطع النظير، ولعدة أيام، كما أنه في تلك الأيام المباركة يتلقى السلطان المغربي المولى محمد بن عبد الرحمن الهدايا العينية، التي ترسلها إليه كل الأقاليم المغربية، عن طريق قواده وباشواته المخلصين[48]، واستغل الرحالة زيارته لقصر السلطان مصحوبا بجميع أفراد سفارته، تحت إشراف الوزير المفوض للمملكة الإسبانية بمدينة طنجة، الدون فرانسيسكو ميري إي كولون (Francisco Merry y Colón)، بتسجيل إشارات عدّة حول أجواء العيد في القصر السلطاني، والمعلومات المتعلقة بهذا كثيرة، ولكنني سأتناول بعضها على سبيل المثال لا الحصر، إذ أن المقام لا يسمح بغير ذلك، ومن الإشارات التي استجمعها الرحالة، ذكره أن القصر في مثل هذه الأيام، يكون شديد الإنارة، إضافة إلى الأضواء، كانت تشتعل هناك شموع عديدة ومتنوعة، نصفها أخضر، ونصفها قرمزي، وهما لونا السلطان، وقد تمّ وضع تلك الشموع في شمعدانات جد ضخمة من البرونز[49]. وبالقرب من نافورة تتدفق في وسط الفناء، كانت هناك مائدة كبيرة مكسوة بغطاء، وحولها فوق الأرضية المبلطة، وضعت أطباق صينية كبيرة، ذات أغطية مخروطية الشكل، مبطنة بمخمل أحمر وأخضر اللون، مطرز بالذهب، ويُخبرنا أيضا بأنه في إحدى جنبات القصر، كان هناك ثمانية موسيقيين، يؤدون أغاني وأهازيج محلية، مصحوبين بالدفوف، والقيثارات، والرباب، والنايات، وكانت تلك الأغاني تتسم بحلاوة بالغة ومليئة بشجن ساحر للغاية، تلك الموسيقى والأغاني لم تتوقف للحظة[50]. ويُضيف أنه بعد لحظات وزع خدم القصر، على أفراد البعثة الشاي بالطريقة المغربية، أي أن الكأس الأول يكون بالنعناع، والثاني بعشبة أخرى طيبة المذاق، والثالث بالعنبر الرمادي. وبعد الشاي قُدِّمَ لهم اللحم مطهوا بالطريقة الأمازيغية، والحلويات بوفرة كبيرة، ومن بين تلك الحلويات، واحدة مصنوعة من العسل والزيت، طعمها ومذاقها جد مميز[51].

هـ: حفلات الفروسية أو سباق البارود

يُشير المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، أن احتفالات الفروسية أو سباق الخيل (las corridas de caballos)، كما يسميها، غالبا ما كان الأثرياء المغاربة، هم الذين يسهرون على تنظيمها، ويُخبرنا بأن هذه النوعية من السباقات، غالبا ما كانت تُقام في أمكنة، هي على شكل ساحات، مليئة بالرمال، أما طريقة الاستعراض، فهي تتمثل في الشكل التالي: **"يقف عدد كبير من الأشخاص في ساحة فسيحة أو في مجال مترب واسع، راكبين خيول عربية جميلة، وحسنة المنظر، أخف بكثير من الغزلان. كل فارس يحمل بندقية. وبعد تشكيل صف واسع، يهمزون خيولهم، وينطلقون في سباق سريع، ويرسلون صرخات حادة وطويلة. وحينما يصلون إلى نقطة محددة، يطلقون النيران من بنادقهم، دون أن يتوقفوا عن الركض، ويستمرون على هذه الطريقة، حتى المكان المحدد، الذي يشكل نهاية السباق"**[52]. إلى جانب ما سلف، يُحدثنا الرحالة أن العديد من المغاربة، يحبون كثيرا أن يظهروا بأنهم فرسان ممتازون، حيث يلقون بنادقهم في الهواء عاليا، ويعودون إلى التقاطها دفعة واحدة، دون أن يخطئوا أو يفقدوا تحكمهم في خيولهم المروضة جيدا. وتعرف هذه السباقات حضور جم غفير من النساء، اللواتي يجلسن القرفصاء، مرتدين حايك أبيض اللون، يغطي أجسادهم من قمة الرأس إلى أخمص القدمين، وبين الفينة والأخرى، يطلقن زغاريد قوية للتعبير عن سرورهم وفرحهم الكبير، وحينما يسمع هؤلاء الفرسان تلك الزغاريد، يقومون بتهييج خيولهم، التي تكاد تطير بما يهتفون به، من صرخات حادة، وصيحات قوية، خاصة وأنهم يعلمون أن حبيباتهم وأمهاتهم وأخواتهم، يشاهدنهم ويصفقن لشجاعتهم ومهارتهم في قيادة خيولهم الجموحة[53]. ويُضيف الرحالة أن مثل هذه السباقات، غالبا ما تشهد حوادث جد خطيرة، غير أن ذلك نادرا ما يحدث في بلاد المغرب، ويعلل الرحالة ذلك بأن المغاربة معروفين بأنهم أجود فرسان العالم (los moros son los mejores ginetes del mundo)[54].

2: اليهود المغاربة

تحتوي رحلة أنطونيو دي سان مارتين المغربية، على تفاصيل كثيرة وغنية، حول طائفة اليهود المغاربة، حيث سجل الرحالة معلومات جد هامة، تتعلق أساسا بظروف عيش هذه الطائفة، وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وحتى مشاكلهم السوسيو ثقافية، وما سوى ذلك من القضايا، وهكذا يُخبرنا صاحب الرحلة، أن مجمل يهود المغرب **"ثيابهم رثة، وجلودهم دبغتها أشعة الشمس الحارقة"**[55]. ويُضيف بأن اليهود المغاربة يشكلون جزءً كبيرا من مجموع الساكنة، حيث **"يعيشون في أحياء معزولة ومنفصلة، وبمجرد أن تغرب الشمس، يغلق قائد مغربي الباب الذي يعزل هذه الأحياء عن باقي أجزاء المدينة، ولا يفتح الباب مرة أخرى، حتى تشرق الشمس من جديد"**[56]. ويُحدثنا أيضا بأن هؤلاء اليهود يتم معاملتهم في عاصمة بلاد البربر (la capital de Berbería)، معاملة سيئة، أقسى بكثير من معاملة البهائم، وهم جد محتقرين، لدرجة أنه لا يوجد هناك في العالم كائنات تعيسة مثلهم، ويُخبرنا بأن أي يهودي حينما يمر أمام مسجد، أو بجانب منزل أحد المسلمين، ولا يبادر بخلع حذائه، فسوف **"يتعرض لعقوبة فظيعة، تتجلى في تلقيه عددا من السياط"**[57]! أكثر من هذا، يُشير إلى أن بعض اليهود المغاربة، الذين يستقرون في بعض القرى من بلاد البربر، هم جد بؤساء ومحرومون، يعيشون حياةً أقل من الكلاب والخيول! إلى جانب هذه المعلومات الغريبة، والتي تتميز بكثير من المبالغة؛ لغايات استعمارية لا غبار عليها، يذكر الرحالة أن اليهود المغاربة يحصلون في كثير من الأحيان، على وظائف سامية ورفيعة لدى سلاطينهم، كما أنه يُبين أن عددا كبيرا من هؤلاء اليهود، قد تمكنوا من تجميع ثروات كبيرة وعظيمة، تؤهلهم تلقائيا إلى أن يحضوا بالتقدير والاعتراف، في أي بلد أوروبي يقومون بزيارته[58].

3: المرأة المغربية

خصّص المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين للمرأة المغربية، سواء المسلمة منها أو اليهودية، صفحات مهمة في رحلته الاستكشافية، حيث تحدث عن مشاكلها، وأوضاعها، ومميزاتها، وحتى موقعها في المجتمع المغربي. وهكذا، يُخبرنا صاحب الرحلة أنه كان شديد الرغبة في التعرف إلى المغربيات، خاصة وأنه منذ وصوله إلى أرض المغرب، كان يرى كل النسوة المغربيات، ملفوفات في حايك كبير من الصوف، أبيض اللون، من قمة الرأس إلى أخمص القدمين[59]، ويُحدثنا أيضا بأن استدعائه هو وصديقه مستر بارا (Mister Bara)، نائب القنصل الإنجليزي في مدينة العرائش، من طرف أحد الرعايا الجزائريين يدعى محمد، والمستقر في المدينة آنفة الذكر، منذ فترة زمنية طويلة، لحضور حفل خاص، شكّل له فرصة ثمينة لا تعوض، للتعرف على هؤلاء النسوة المغربيات عن قرب. ومن الإشارات العديدة والنفيسة، التي سجلها الرحالة عن المرأة المغربية، التي وصفها بـ "**الحسناء الإفريقية**"[60]، قوله إن المرأة المغربية بشكل عام، هي امرأة عاطفية[61]، جميلة، ورشيقة[62]، تقدّر كثيرا الرجل المسيحي، والسبب يرجع بالأساس حسب الرحالة، دائما، أنه يسود في اعتقاد هذه المرأة المغربية، أن الدين المسيحي لا يسمح للرجل المسيحي، أن يتزوج إلا بزوجة واحدة ليس إلا[63]، كما يُضيف بأن النسوة المغربيات اللواتي تمكن من اللقاء بهم في ذلك الحفل المذكور، تزيدهم ملابسهم التقليدية، جمالا وفتنة، وهذه الملابس كانت تتكون أساسا من "**فساتين حريرية، مطرزة بالذهب والفضة، وشالات بلون النار، بيضاء وزرقاء، يلفن بها رؤوسهن**"[64]. ويذكر أنه بمجرد أن رأت عيناه وجوه تلك النسوة الحسناوات، ظل مشدوها يتأملهن في صمت وإعجاب، لدرجة طرح على نفسه سؤالا: هل تلك النسوة كائنات ينتمين حقيقة إلى كوكب الأرض؟ أو إلى كوكب آخر، أجمل وأكثر حظا؟[65] في الوقت ذاته، يُشير إلى أن المرأة في بلاد البربر (Berbería)، هي أقل قيمة من الحصان، أو سلاح من نوع ممتاز[66]، حيث تُعامل بطريقة سيئة ووحشية، لدرجة يقول إنها لا تجلس لمائدة الطعام إلا إذا فرغ زوجها من الأكل، أكثر من هذا، يذكر أن المرأة في المجال المذكور، تعيش في عبودية منقطعة النظير[67]، وغالبا ما تشكل في نظر الرجل "**حيوان جميل، وضروري، بيد أنها حيوان في آخر المطاف، إنهم لا يرون فيها سوى شيء من الرفاهية أو موضوع متعة**"[68]، الشيء الذي جعله يُعَلِّقُ على حال أولئك النسوة بالقول: "**ما أبأس نساء بلاد البربر**" (pobres mujeres de Berbería)[69]. وبغض النظر عن مدى صحة ومصداقية هذه البيانات، يُشير الرحالة إلى أن المرأة المغربية اليهودية أو العبرية كما يسميها، غالبا ما كانت ترتدي ملابس ثمينة، بيد أن هذه الأخيرة، خالية من أي شيء يدل على الأناقة والرقة، ومجوهرات ذات قيمة كبيرة، ويُضيف بأن العبريات "**مخلوقات جميلات**" (bellísimas criaturas)[70]، ويستخدمن في زينتهن موادا عديدة ومختلفة، على رأسها مادة الزرنيخ (el arsénico)، والتي يستعملونها في تبييض بشرتهن، وفضلا عن هذا، يذكر أن عددا كثيرا من هؤلاء النسوة العبريات، وخاصة اللواتي يتميزن بجمال فاتن، ومظهر مثير، يفلحن في مناسبات كثيرة، في استمالة الأثرياء من المغاربة، وحينما يقع عليها اختيار أحد هؤلاء "السادة المستبدين" (despóticos señores)[71]، كما وصفهم الرحالة، ما عليها إلا أن تخضع ذليلة مثل كلب حقير يلعق اليد التي تعاقبه، من دون أن تبدي أي شكوى من وقوعها ضحية حب وحشي، يمكن التأكيد أنها لا تشاركه البتة، وحينما تُشبع رغبات ونزوات ذاك الثري المغربي، ويذبل جمالها، وبمجرد أن تتوقف عن الإثارة والإعجاب، ينتهي بها المقام أَمَةً متواضعة في خدمة إمَاء سيّدها[72].

4: سلوكيات وظواهر اجتماعية

أ: شرب الدخان

يُستشف من إشارات المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، الشاهد العيان، أن شرب الدخان زمن تجواله في بلاد المغرب، خلال ستينات القرن التاسع عشر، كان من العادات والسلوكيات الرائجة والمتفشية في بلاد المغرب،

ويذكر أن نبتة الكيف (el quif)، والتي يسميها بـ "النبتة السماوية" (yerba celestial)، هي الأكثر انتشارا بين الساكنة المحلية والأجنبية، ويُضيف بأن هذه النبتة العجيبة، إذا تناولها أحدهم، سرعان ما تنقله إلى عالم مجهول، بيد أنه **"عالم أكثر جمالا ومتعة، مليء بالسحر، بحيث يكون من المستحيل أن تتخيل شيئا ساحرا يعادله، إذا كان الجنس اللطيف يستهويك، فسترى نفسك محاطا بحوريات فاتنات، وإذا كان لديك طموح في الحكم، فستكون لبعض الوقت ملكا مطلقا لدولة قوية لا تضاهى، حيث جميع رعاياك سيقدسونك، وأخيرا، إذا كنت تحب الثروات، فستجد نفسك مالك كنوز لا تنضب. آه، أيها الكيف الإلهي! أنت، لا ريب في ذلك، أروع نباتات الجنة، ويدرتك أحْضرها إلى الأرض بعض الملائكة لأجل متعة البشر"**[73]. ولا يخفي الرحالة إعجابه بهذه النبتة المسكرة، نبتة السعادة (El quif es la felicidad)[74]، حيث يُخبرنا بأن مذاقها لاذع، بل ونافذ، وأن مفعولها سريع، وقوي للغاية، إذ بمجرد أن جربها لأول مرة، أحدثت في نفسه شعورا، وصفه بـ "الغريب" و"العجيب"، لدرجة اعتقد في نفسه، أنه يغرق وحيدا دون أن يجد من حوله شيئا يتعلق به[75].

ب: معاقرة الخمور

يُبين المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، أن الخمر بأنواعه المختلفة، كان من بين المشروبات التي تقبل عليها بعض الفئات المستقرة في المغرب أيما إقبال، وخاصة من قِبل بعض الجاليات الأجنبية، سواء المسيحية منها أو المسلمة[76].

ج: الجهل والتخلف

إن قراءة متأنية في مضامين رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، لصاحبها الروائي والمستكشف أنطونيو دي سان مارتين، أمكن لنا تحديد مجموعة من الصور والانطباعات، التي ارتكز عليها صاحب التأليف، وهو يدرس مجال وإنسان "الإيالة الشريفة"؛ وهي صور، حاول من خلالها، تقريب الآخر المغربي، غير المسيحي، الذي يعاني من "الفوضى" و"التأخر"، و"الجهل" و"التخلف"، ومن بين الإشارات التي سجلها صاحب الرحلة حول هذه النقطة بالذات، قوله إن في مدينة العرائش مثلا، والتي وصفها بـ "المدينة الحزينة" (triste ciudad)[77]، كانوا يقدسون أحد المدافع تقديسا مبالغا فيه، ويُضيف بأن هذا المدفع الذي صنعه أحد المرتدين الإنجليز، كانوا يخصونه بطقوس وعبادات مضحكة للغاية[78]. ويذكر أيضا بأن ساكنة العرائش، يؤكدون برمتهم، وبشكل قاطع، أن ذلك "المدفع المقدس" (el cañón sagrado)، **"يغادر السور في كل ليلة، ويذهب بهدوء كبير للصلاة، عند ضريح وَلِيَّة تدعى للا منّانة، الذي يقع قرب المدينة: مائة شخص على الأقل، يشهدون على صحة وقوع تلك المعجزة"**[79]. وفي نفس الإطار، يُحدثنا الرحالة بأنه **"ويلٌ لمن يجرؤ على السخرية من ذلك الإيمان الغبي! وشقي من يحاول أن يثبت لهم أن المدفع هو مادة غير حية، غير قادر إطلاقا على التحرك بمفرده"**[80].

د: السحر والشعوذة

أورد المستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، معطيات كثيرة حول ظاهرتيْ السحر والشعوذة في بلاد المغرب، ويُخبرنا في هذا الجانب، أن يهود العرائش مثلا ينفردون عن غيرهم في واحدة، وهي أنهم بمجرد أن يولد طفل جديد لهم، يعمل والده على إيقاد مجمرة (Brasero) عند باب بيته، ويلقي فيها أحذية قديمة، وحفنة من الملح، وغيرها من الأشياء الأخرى، وكل هذا ينتج فرقعة ودخانا، كثيفا ومقرفا، ويُضيف بأن السبب الذي يجعل هؤلاء اليهود يقومون بذلك الفعل، اعتقادهم بأن الأرواح الشريرة التي تمقت الروائح الكريهة، لا يمكنها من خلال ذلك أن تسيطر على روح المولود الجديد. أبعد من هذا، يذكر الرحالة أن نسبة كبيرة من هؤلاء اليهود، لا يقتنعون في أحايين كثيرة بتلك الطريقة، وهكذا يقوم

أب المولود الجديد بالتسلح بهراوة كبيرة، ويقف عند مدخل المنزل، ثم يشرع في توجيه ضربات عشوائية، وفي اتجاهات مختلفة، اعتقادا منه أن ما يقوم به يطرد الأرواح الشريرة، ويحول دون أن يتربص أحد هؤلاء الأرواح بطفله الجديد[81]، ويختم الرحالة كلامه هذا بتعليق مثير، مفاده أن هذه الممارسات والاعتقادات الغيبية، التي يؤمن بها هؤلاء الناس، تعتبر أكثر جهلا وانحطاطا وسخرية في كل إمبراطورية المغرب[82].

هـ: اللصوصية وقطع الطريق

يحتفظ لنا الرحالة الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، بمعطيات تاريخية مهمة، حول اللصوصية وقطع الطريق في المغرب بشكل عام، والصحراء الممتدة جنوبا على وجه الخصوص، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهكذا كان بإمكان هذه البيانات، أن يطويها الزمن، وتحشر في غياهب النسيان، لولا أنه اختزنها الرحالة في ذاكرته، ودوّنها في رحلته. هذه المعلومات، هي في الأصل عبارة عن رواية شفهية، استقاها مباشرة من لسان زوجة أحد التجار الأغنياء في مدينة طنجة، الذي يتبين أنه تعرض للإغارة والنهب، هو ورفاقه، من طرف بعض البدو الرحل، الذين احترفوا سرقة القوافل التجارية ونهبها، على طول الطرق والمسالك التجارية الصحراوية، المؤدية إلى إفريقيا جنوب الصحراء. في هذا الصدد، تقول زوجة الضحية بأسلوب يطغى عليه الحزن والألم النفسي: "**سأخبرك بما حدث له، منذ حوالي عامين تقريبا. كان الصغير قد قام برحلة إلى تنبكتُ**[83]**. وكانت رحلة الذهاب جد سعيدة. ولكن لم يكن كذلك الأمر بالنسبة لرحلة الإياب. عند عبوره الصحراء، أو الصحراء الكبرى، تعرض للهجوم من قبل بعض البدو، الذين كان عددهم أكبر بكثير من مرافقي الصغير وخدمه. بيد أنه دافع عن نفسه بشجاعة، ولم يستسلم إلا عندما سقط على الأرض، وقد خرمته الجراح، وحسبوه ميتا فتركوه، بعد أن سرقوا كل ما لديه، وأسروا كذلك خدمه. كان الصغير مرميا فوق الرمال، وفاقدا للوعي، والله يعلم كم مدة ذلك، لكن الأجل الذي حدده الله لحياته لم يحن بعد. عاد إلى وعيه، عندما كانت ظلمة الليل وسكونه، قد أعقبا بالفعل ضوء النهار الواضح، كانت إصاباته كثيرة، لكن لحسن الحظ لم يكن أي منهما خطيرا. بيد أنه كان ضعيفا للغاية بسبب الدم الكثير الذي فقده (...) نهض بجهد كبير، وانطلق يمشي فوق الرمال الرهيبة، مسترشدا بالنجوم، والتي هي ذات فائدة كبيرة للمسافرين الذين يعبرون ذلك الرداء الضخم من الرمال، حيث لا توجد هناك طرق أو ممرات، ولا لأي شيء يشير إلى الطريق الذي يجب أن يُسلك، باستثناء عظام المسافرين والجِمال، الهالكين من الجوع والعطش، في تلك الأماكن المروعة**"[84]. يبدو من الجلي الواضح، من خلال كلام زوجة التاجر الضحية، الذي دوّنه الرحالة الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، أن اللصوصية وقطع الطريق والإغارة، كانت من الظواهر الشائعة والمتفشية في منطقة صحراء جنوب المغرب وما ورائها، خلال القرن التاسع عشر، كما أن تلك المعطيات، تمكّن الباحث من إلقاء أضواء كاشفة على الأوضاع الأمنية، التي تبدو هشة ومضطربة في المنطقة المذكورة، خلال الحقبة مدار البحث.

و: ظاهرة العنف

تزخر رحلة أنطونيو دي سان مارتين الاستكشافية، على معطيات كثيفة ومتنوعة، حول موضوع ظاهرة العنف في بلاد المغرب، وعلى وجه الخصوص في فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومن القضايا التي استهوت الرحالة في هذا الموضوع، طريقة تنفيذ العقوبات في بعض المناطق المغربية، في هذا الجانب يذكر أنه حضر مجموعة من المشاهد، وفي أمكنة مختلفة، تتعلق أساسا في كيفية معاقبة بعض المجرمين واللصوص، ومن بين المعلومات التي ذكرها على سبيل المثال لا الحصر، قوله إنه عاين طريقة تنفيذ عقوبة الرجم على إحدى الزانيات. وهكذا، يُشير أن هذه الأخيرة، وبعد أن حكم عليها القاضي، وبعد أن تبثث عليها جريمة الخيانة الزوجية، تمّ أخذها إلى مكان قريب من البلدة التي ارتكبت فيها جنايتها، وهناك قام بعض المخازنية بتجريدها من ملابسها تماما، ثم وضعوها فوق ألواح خشبية، هي على هيئة جسد

بشري تقريبا، حيث قاموا بصلب ذراعيها، كما ثبتوا بالمسامير فوقها ألواحا أخرى، حتى صار جسمها محصورا بدقة متناهية بين الدفتين، وبعد أن انتهوا من ذلك، قاموا بدهن وجهها بالعسل، كما قاموا أيضا بتوقيفها معرضين وجهها للشمس، يتركونها دون أي رحمة، لتتلقى طوفانا من الحجارة، يرجمها بها بعض الأطفال والحاضرين، ويذكر الرحالة أن هذا العذاب الجهنمي يدوم لفترة طويلة، حتى تحتضر تلك المرأة نهائيا[85]، ومهما يكن من أمر، فإن هذه المعطيات النادرة، المتعلقة بموضوع العنف والعقوبات، تسلط الضوء على بعض الحلقات المعتمة من التاريخ المغربي، الذي يحتاج إلى مزيد من السبر والاستقصاء.

خاتمة عامة:

يبدو من حصاد ما سلف، أن رحلة "مدينة النعاس: رحلة إلى داخل المغرب"، لصاحبها الروائي والمستكشف الإسباني أنطونيو دي سان مارتين، نفيسة ونادرة، نظرا لما تزخر به من معطيات وبيانات، قيّمة، في غاية من الأهمية، من شأنها، إذا ما استغلت بالكيفية المثلى والصحيحة، أن تساعدنا لا محالة على ملأ الفراغ المعرفي، الذي تشكو منه الكتابات التاريخية المحلية، المتميزة بالشح والابتسار، على صعيد عناصرها الإخبارية. وعليه، فالعودة إلى مثل هذه النوعية من الكتابات الأجنبية، رغم نظرتها الاستعلائية، وأحكامها المسبقة، وخطابها الذي يشرعن للغزو والهيمنة، أضحت اليوم ضرورة ملحة، يفرضها البحث التاريخي المعاصر، من أجل الاستفادة منها، خاصة في مقاربة مواضيع وقضايا جديدة، تهم أساسا: التاريخ الاجتماعي، والذهني، والاقتصادي، والسياسي، والديني. صحيح أن هذه الكتابات، لن تمكننا أبدا من رسم صورة شاملة وواضحة، حول تاريخ المغرب وحضارته، بيد أنها على الأقل بإمكانها أن تستكمل لنا بعض التصورات، وتسد بعض الفجوات، التي تعاني منها المصادر المحلية الإخبارية.

هوامش البحث:

[1]– عادل بن محمد جاهل، "البحث الكولونيالي الإسباني حول مجتمع إفريقيا (الصحراء الأطلنتية نموذجا): محاولة في التعريف والتركيب"، ضمن **مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية**، مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة، تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، العدد 51، مارس 2019، (صص.65-84)، ص.67.

[2]– Antonio de San Martín, **la Ciudad del Sueño: Viaje al Interior de Marruecos**, Imprenta de Santos Larié, Editor Urbano Manini, Madrid, 1870, p.5.

[3]– Ibidem.

[4]– Ibidem.

[5]– Ibidem.

[6]– Ibidem.

[7]– Ibidem.

[8]– Ibid., p.6.

[9]– Ibidem.

[10]– Ibid., pp.6–7.

[11]– Ibid., p.7.

[12]– Ibidem.

[13]– Ibidem.

[14]– Ibid., p.8.

[15]– Ibid., pp.8-9.

[16]– Ibid., p.9.

[17]– Ibidem.

[18]– انظر: نور الدين بلحداد، **السلطان مولاي الحسن الأول والسيادة المغربية على الأقاليم الجنوبية 1873-1894م**، تقديم مصطفى الكثيري، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، الطبعة الثانية، 2016، صص.12-13.

[19]– Antonio de San Martín, **la Ciudad del Sueño...**, op.cit., p.7.

[20]– Ibid., pp.6-7.

[21]– Ibid., pp.113-118.

[22]– Ibid., p.8.

[23]– Ibid., p.8.

[24]– Ibid., pp.113-118.

[25]– Ibid., p.247.

[26]– مصطفى الشابي، "أهمية المصادر الدفينة في كتابة تاريخ المغرب"، ضمن كتاب جماعي بعنوان: **النهضة والتراكم: دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني**، تقديم السعيد بنسعيد، دار توبقال، الدار البيضاء سلسلة المعرفة التاريخية، الطبعة الأولى، 1986، ص.347.

[27]– إبراهيم بوطالب، "البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية: حصيلة وتقويم"، ضمن ندوة بعنوان: **البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم**، إشراف محمد المنصور، ومحمد كنبيب، وعبد الأحد السبتي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 14، الطبعة الأولى، 1989، صص.138-139.

[28]– Antonio de San Martín, **la Ciudad del Sueño...**, op.cit., p.63.

[29]– Ibidem.

[30]– Ibid., pp.63-64.

[31]– Ibid., pp.64-65.

[32]– Ibid., p.65.

[33]– Ibid., pp.65-66.

[34]– Ibid., pp.66-67.

[35]– Ibidem.

[36]– Ibid., pp.67-68.

[37]– Ibidem.

[38]– Ibid., pp.69-70.

[39]– Ibid., p.107.

[40]– Ibidem.

[41]– Ibid., pp.107-108.

[42]– Ibid., p.108.

[43]– Ibidem.

[44]– Ibid., pp.97-98.

[45]– Ibid., pp.98–99.

[46]– Ibid., p.101.

[47]– Ibid., p.103.

[48]– Ibid., p.155.

[49]– Ibid., pp.151–152.

[50] –Ibid., p.152.

[51]– Ibid., p.153.

[52]– Ibid., p.111.

[53]– Ibid., pp.111–112.

[54]– Ibid., p.112.

[55]– Ibid., p.19.

[56]– Ibid., p.169.

[57]– Ibid., pp.169–170.

[58]– Ibid., pp.170–171.

[59]– Ibid., p.43.

[60]– Ibid., p.42.

[61]– Ibid., p.44.

[62]– Ibid., p.47.

[63]– Ibid., p.44.

[64]– Ibid., p.47.

[65]– Ibidem.

[66]– Ibid., p.261.

[67]– Ibid., p.260.

[68]– Ibid., pp.261–262.

[69]– Ibid., p.261.

[70]– Ibid., p.171.

[71]– Ibid., p.170.

[72]– Ibidem.

[73]– Ibid., p.56.

[74]– Ibid., p.57.

[75]– Ibid., pp.57–60.

[76]– Ibid., p.54.

[77]– Ibid., p.39.

[78]– Ibidem.

[79]– Ibidem.

[80]– Ibid., p.40.

[81]– Ibidem.

[82]- Ibidem

[83] تُعتبر حاضرة تنبكتُ الأسطورية، جوهرة الصحراء الكبرى، وقلب بلاد السودان الغربي، من حواضر بلاد غرب إفريقيا القليلة، التي عرفت رواجا ونشاطا تجاريا مهما، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث سمح موقعها الجغرافي الاستراتيجي المتميز، الذي هو عبارة عن ملتقى طرق القوافل التجارية التي تجوب الصحراء الإفريقية الكبرى، وهمزة وصل بين العالم العربي وإفريقيا السوداء، في خلق مركز تجاري مهم، استقطب مجمل تجار أقطار المعمور، سواء القادمين من إفريقيا الشمالية، أو من المناطق الإفريقية الزنجية، أو من أوروبا الغربية، أو من بعض المناطق العربية، وكل هذا خلق حركة ودينامية اقتصادية مهمة، وعليه اعتبر الأب والمستكشف الفرنسي أوكوسطان بروسبير هاكار (Augustin Prosper Hacquard)، حاضرة تنبكتُ "مكان التقاء أولئك الذين يسافرون بالقوارب وأولئك الذين يسافرون بالجمال"، وحتى نستشف بجلاء القيمة الاقتصادية والتجارية لحاضرة تنبكتُ، في الفترة الزمنية المذكورة أعلاه، يقول شارل بغوسلاغ (Charles Brosselard) أحد أقطاب الإدارة الاستعمارية الفرنسية في القارة الإفريقية على لسان أحد التجار المغاربة: "[تنبكتُ] أرض مباركة. إنها منجم ذهب، كل ما عليك فعله هو الانحناء لجمعه؛ رحلة واحدة إليها تثري المرء". وفي ذات الاتجاه، يُخبرنا كل من الباحثان الفرنسيان لوسيان هوبير (Lucien Hubert) وموريس دولافوس (Maurice Delafosse)، أن حاضرة تنبكتُ كانت تُشكل لفترة طويلة السوق الكبير للصحراء الغربية المغربية، وهكذا كانت تستقبل تلك الحاضرة وإلى سنة 1887م، ما يقرب عن 400 قافلة تجارية، وكان عدد الإبل المكونة لتلك القوافل حوالي 350 رأس. ومن جهته، يُشير الأب أوكوسطان بروسبير هاكار (Augustin Prosper Hacquard)، إلى أن حاضرة تنبكتُ تُشكل مكانا تجاريا متميزا لتبادل مجمل منتوجات بلاد السودان الغربي بمنتوجات طرابلس، وتونس، والجزائر، والمغرب، وواحات الصحراء، حيث من الشمال تصل كميات معتبرة من (الملح، والأقمشة، والجلود، والأسلحة، ومسحوق البارود، والأواني الزجاجية، والسكاكين، والسكر، والشاي، والتمر). أما جهة الجنوب، فتأتي منها مواد كثيرة ومتنوعة، مثل: (الدخن، والأرز، وزبدة الشيا، والعسل، وجوز الكولا، والأسماك المجففة، والحديد). وتجدر الإشارة هنا، أن ساكنة حاضرة تنبكتُ ورغم أن كل واحد من هذه الساكنة يتوفر على مهنة أو حرفة معينة، إلا أنهم يمتهنون التجارة وعلى نطاق واسع، من البائع الصغير للخبز، والعناب، وبذور البطيخ، إلى كبار التجار في الأقمشة، والحبوب، والعبيد، حيث كلهم لا يستغلون ذكاءهم وفطنتهم إلا لحساب الربح المحتمل في قضية ما. ويذكر الأب أوكوسطان بروسبير هاكار (Augustin Prosper Hacquard) السالف الذكر، أنه بعد استقرار مجموعة من التجار الفرنسيين ومن سانت لويس (Saint-Louis) بحاضرة تنبكتُ، أضحوا يستوردون بعض المنتوجات الأوروبية، وعليها أصبحوا ينافسون التجار المغاربة والطرابلسيين. انظر:

– عادل بن محمد جاهل، "حاضرة تنبكتُ في نهاية القرن التاسع عشر من خلال الكتابات الفرنسية (مونوغرافية الأب أوكوسطان بروسبير هاكار نموذجا)"، ضمن **مجلة تنوير للبحوث الإنسانية والاجتماعية**، مجلة علمية دولية محكمة، تصدر عن معهد العلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز الجامعي آفلو، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجزائر، العدد 10، يونيو 2019، (صص.12-40)، صص.34-37.

[84]- Antonio de San Martín, **la Ciudad del Sueño…**, op.cit., pp.263-264.

[85]- Ibid., p.95.

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة في البحث:

- بلحداد، نور الدين، **السلطان مولاي الحسن الأول والسيادة المغربية على الأقاليم الجنوبية 1873-1894م**، تقديم مصطفى الكثيري، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، الطبعة الثانية، 2016.
- بوطالب، إبراهيم، "البحث الكولونيالي حول المجتمع المغاربي في الفترة الاستعمارية: حصيلة وتقويم"، ضمن ندوة بعنوان: **البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم**، إشراف محمد المنصور، ومحمد كنبيب، وعبد الأحد السبتي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 14، الطبعة الأولى، 1989، (صص.107-173).

- جاهل، عادل بن محمد، "البحث الكولونيالي الإسباني حول مجتمع إفريقيا (الصحراء الأطلنتية نموذجا): محاولة في التعريف والتركيب"، ضمن **مجلة جيل العلوم الانسانية والاجتماعية**، مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة، تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، العدد 51، مارس 2019، (صص.65-84).
- الشابي، مصطفى، "أهمية المصادر الدفينة في كتابة تاريخ المغرب"، ضمن كتاب جماعي بعنوان: **النهضة والتراكم: دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني**، تقديم السعيد بنسعيد، دار توبقال، الدار البيضاء، سلسلة المعرفة التاريخية، الطبعة الأولى، 1986، (صص.347-360).
- Martín, Antonio de San, **la Ciudad del Sueño: Viaje al Interior de Marruecos**, Imprenta de Santos Larié, Editor Urbano Manini, Madrid, 1870.

ISSN: *2335-125*X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

واقع تعليم اللغة العربية وسبيل النهوض به

د . إبراهيم طبشي

مخبر التراث اللغوي والأدبي في الجنوب الجزائري

جامعة ورقلة

brahimtobchi@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/12/16	2019/12/24	2020/01/05

الملخص :

إن واقع اللغة العربية اليوم يدل على ما أصابها من الخسف والهوان بسبب عوامل كثيرة يأتي في مقدمتها تأخرُ أهلها عن ركب الحضارة ، وسبقُ أمم أخرى للتحكم في العلم والتكنولوجيا وأسبابِ القوة والسيادة التي سهلت لها الهيمنة على العالم . ولقد بُذلت جهود كبيرة من أجل استرجاع هذه اللغة لمكانتها ، وكانت نقطة الانطلاق في ذلك الاهتمام بمناهج تعليمها ، ولكن عوامل كثيرة حالت دون تحقيق الأهداف ، ولعل أهم تلك الأسباب تتمثل في ضعف مستوى المكونين ، واضطراب المناهج ، والبيئة غير المساعدة . أما عوامل النهوض بتعليم العربية فقد تناولها كثير من الدارسين والعلماء ، ويأتي في مقدمتهم الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح الذي ركز في ذلك على نقاط أهمها ضرورة إصلاح المناهج ، والتركيز على حاجات المتعلم ، والعناية بالنحو والبلاغة معا ، وضرورة التركيز على اكتساب المهارة ، وهو ما سنتناوله في هذا المقال .

الكلمات المفتاحية : تعليم ، اللغة العربية ، إصلاح المناهج ، حاجات المتعلم ، اكتساب المهارة

abstract

The reality of the Arabic language today indicates its weakness due to the backwardness of its people and the progress of other nations. Great efforts have been made to restore this language to its status. The starting point was in that interest in its education curricula, but many factors prevented the achievement of goals. The most important of these reasons are the poor level of teachers, curriculum turmoil, and the unhelpful environment. As for the factors for the advancement of teaching the Arabic language, many scholars have addressed them, led by Professor Hajj Saleh, who focused on that on the most important points, the need to reform the curricula, focus on the needs of the learner, and care

grammar and rhetoric together, and the need to focus on skill acquisition, which is what we will address in this article.

Key words: teaching, Arabic language, curriculum reform, learner needs, skill acquisition .

نص المقال

إن كثيرا من الناس يعتقدون صعوبة تعلم العربية بناء على صعوبة تعلم نحوها وبخاصة الجانب الإعرابي ، وبالرغم من الجهود التي بذلت من أجل تيسير تعلمها وتطوير مناهجها ، فإن مجموعة من العوائق لا تزال حائلة دون تحقيق الأهداف . ونريد في هذا المقال أن نقف عند أهم العوائق ، كما نتبين الحلول التي نص عليها العلماء ، وفي مقدمتهم الخبراء في مجال اللسانيات التطبيقية وتعليمية اللغات .

نبدأ حديثنا بعرض فقرة مختصرة حول تعليم اللغة العربية في مصر يوردها الدكتور أحمد سليمان ياقوت إذ يقول : " يدخل الطفل المدرسة الابتدائية ويمضي بها ست سنوات يؤدي في نهايتها امتحانا يؤهله نجاحه فيه لدخول المدرسة الإعدادية ، ومن مواد هذا الامتحان مادة اللغة العربية ، وتتقسم مادة اللغة العربية إلى قراءة ونصوص وإملاء وتعبير (إنشاء) ونحو ، ومعلوم أن الإعراب جزء منه . يخصص للنحو في هذا الامتحان عشر درجات من الدرجات المائة المخصصة لمادة اللغة العربية كلها ، فماذا تكون النتيجة ؟ ينجح الطالب في مادة اللغة العربية مع كونه حاصلا على درجة واحدة أو درجتين في فرع النحو ، بل ربما لا يكون قد حصل على أية درجة في هذا الفرع، ولكنه استطاع أن يجمع درجات النجاح من الفروع الأخرى للغة العربية ."[1] ويمضي الدكتور ياقوت متتبعا مسيرة التلميذ في المرحلة الإعدادية والثانوية فلا يجد الأمر مختلفا عما سبق . ويدخل الطالب الجامعة فيزداد الأمر سوءا " فكثير من المحامين تخرجوا في كلية الحقوق , وهم يخطئون في كتابة دفاعاتهم ، وكم من مذيع ومذيعة لا يفرق بين المنصوب والمرفوع ..."[2]

هذا وصف دقيق لواقع تعليم اللغة العربية في المدرسة المصرية ، ولا يختلف الأمر عن هذه الصورة كثيرا في البلدان العربية الأخرى ، فما السبب في ذلك يا ترى؟ إن مجموعة من الأسباب تقف وراء تدني مستوى التعليم في كثير من البلدان العربية(ومن فروع هذا التعليم اللغة العربية)، ونحاول أن نحصر أهم الأسباب المؤدية إلى ذلك :

1 ــ ضعف المستوى التكويني للمعلمين :

إن المعلم الناجح هو قطب الرحى في العلمية التربوية سواء كان ملقنا (كما كان ينظر إليه في المناهج القديمة) أو موجها (كما أصبح ينظر إليه في المناهج الحديثة) فإذا أدى دوره باقتدار وفعالية أمكنه أن يحقق أفضل النتائج ، أما إذا تخلى أو عجز عن ذلك فإن مردوده يأتي ضعيفا هزيلا ، فكيف هو واقع المعلمين والأساتذة في البلدان العربية ؟

وصف الدكتور فخر الدين قباوه واقع المعلمين والأساتذة ومنهم أساتذة اللغة العربية فقال : " وشخصيات المعلمين لدينا ينقصهم الوعي اللغوي والاجتماعي وتشغلها حاجات الحياة بأثقالها وهمومها، فالمعلمون في المدارس الابتدائية ، والمدرسون

في المدارس الإعدادية والثانوية والمعاهد , والأساتذة في الجامعات عندهم كثير من الرواسب اللغوية المختلفة التي تزيد اللهجات العامية قوة ونماء. ومدرس العربية خاصة يمثل في نظر الطلاب صورة الجمود والجفاف والتعصب ، لأنه لم يحظ بالثقافة الواعية , واللغة العلمية الرشيقة و النظرة السلمية إلى دور اللغة في التعليم ، وقدرتها على النمو واستيعاب حاجات الأمة في مراحل حياتها المختلفة. ورجال التعليم عامة يعيشون في بؤس وفاقة ، ويعانون مرارة الحاجة و الحرمان ، فلا يجدون فرصة سانحة للنهوض بأنفسهم وطلابهم . وحسبهم أن يرمموا بعض الثغرات المتقادمة ، ويقدموا إلى الأمة أجيالا من العقول المثقلة , والقلوب العازفة عن فصاحة العربية وأدبها وعلومها وفنونها"[3]

ويحمّل الدكتور عبد الكريم بكار المسؤولية على هذا الوضع للسياسات الحكومية فيقول : " إن السياسات المالية الحكومية في معظم الدول (يقصد الدول العربية) ، تعامل قطاع التعليم على أنه قطاع خدمات أي قطاع غير منتج ، ولذا فإن معلمي المراحل الابتدائية والثانوية يتقاضون أجورا تقارب أجور من لم يتلق سوى حظ يسير من التعليم ... وهذا دفع بكثير من المعلمين إلى إعطاء الدروس الخصوصية أو امتهان أعمال إضافية ، شغلتهم عن أداء مهمتهم الأساسية"[4]

ثم يتحدث عن تداعيات تردي وضعية المعلم في المجتمع فيقول:" إن انهيار مكانة المعلم في المجتمع ، سيؤدي إلى انهيار ثقته بنفسه ، وهذا سيؤدي إلى ضعف قدرته على المساهمة في بحث المشكلات العامة للمجتمع ، كما يخفض من مستوى وعيه واهتمامه بالمحيط الذي يعيش فيه . وانعكاسات ذلك على التربية سيئة جدا ."[5]

2ـ مناهج مضطربة :

إن تقدم أي مجتمع من المجتمعات مرهون بسياسة تعليمية ناجحة ، ولا تكون كذلك إلا إذا حافظت على هوية المجتمع وانسجمت مع حاجات الواقع واستشرفت المستقبل . والذي يترجم هذه السياسة التعليمية عادة هو المنهاج التربوي المعد لتدريس أي مادة من المواد . ولكن المتأمل في واقع هذه المناهج في البلدان العربية يستطيع أن يحكم عليها بالارتجال " فالمناهج ، ولاسيما مناهج اللغة العربية ، لم تستطع أن تجد لها بعد الاستقلال مستقرا واضح المعالم جلي الهدف ناجح الوسائل ، تنطلق فيه من مراحل العبودية والاستعمار إلى فسحة التحرر والبناء . وما زالت حتى يومنا هذا تتخبط بين مد وجزر ، وتنتقل من سيئ إلى أسوأ ، فالمسؤولون يتعاورون هذه المناهج ويتصرفون فيها كل بحسب ما تمليه عليه أوهامه ونظراته المرتجلة ، فيكون تقلقل وتغيرات مستمرة ليس لها ضابط هادف أو روح عامة موحدة ."[6] وعلى سبيل المثال فإن الجزائر شهدت بعد سنة 2004 تطبيق ما يعرف بمناهج الجيل الأول ، وقد استمر العمل بها إلى غاية 2016 ، ولكن بمجرد ذهاب الوزير الأسبق وتولي بن غبريط الوزارة شُرع في تعديل المناهج ، وكانت نتيجة ذلك تطبيق ما يعرف بمناهج الجيل الثاني . ولكن لم يدم العمل طويلا بهذه المناهج ، إذ ذهبت الوزيرة فشُرع في تعديلها مرة أخرى. وهكذا يتضح أن تقلبات الحكومة وذهاب الوزير بعد الوزير، ينجم عنه حتما تغيير في المناهج ، فإلى متى يظل المجتمع يعاني هذا التخبط ؟ ومتى تتضح الرؤية وتستقر الأوضاع وتكون التربية والتعليم بمنأى عن أهواء وتلاعبات السياسيين ؟

3ـ بيئة غير مساعدة :

مما يؤكد عليه اللسانيون في أمر اكتساب اللغة أن الطفل الذي نريد له أن يكتسب فصاحة في لغة من اللغات يجب أن لا يخضع لمؤثرات لغوية أخرى . ولكن الطفل العربي لا يجد من الشروط الواقعية ما يحقق له هذا الهدف " فهو يتلقى في طفولته الأولى لهجة عامية متهافتة ، يزود بها في البيت ثم في الشارع والنادي والملعب والملهى ، وسائر مصادر الثقافة الشعبية . بل إنه يتعلم بعضها أيضا في المدرسة والمعهد والجامعة ، ومن المذياع والصحافة والتلفاز، ويمارسها في جميع شؤون حياته تفكيرا وتعبيرا . حتى إذا درس اللغة الفصحى قدمت إليه مثقلة بأوزار العامية وما تحمله من آثار محلية وأعجمية تستبد بفكره ولسانه وقلمه ، وتغمر تلك الشذراتُ الفصحى , وتسند مدلولها وغاياتها التي ترمي إليها."[7]

وهذا الوضع هو نفسه الذي يتحدث عنه علي أحمد مدكور إذ يقول :" إنك لتجد المعلمين في المدارس ، والأساتذة في الجامعات يدرسون ويحاضرون أيضا باللغة العامية ." ثم يقول:" إن بعضا من أساتذة الجامعات والعلماء يصرون على التدريس والتأليف باللغات الأجنبية ويفاخرون بذلك ، وفئة منهم ارتضت أن ترقع أحاديثها ومؤلفاتها بالكلمات والمصطلحات الأجنبية . ودلالة هذا واضحة ، نحن لا نحترم لغتنا ، ولا نبالي بإثباتها والتأكيد عليها في كل المجالات ، وهذا أول الطريق لفناء الأمم ."[8]

هذه في رأيي أهم الأسباب التي تحول دون اكتساب الناشئة للعربية الفصحى ، وإن كنا نقر بالاختلاف الحاصل بين المجتمعات العربية ، فبعضها أفضل حالا من بعض ، وبعض المناهج المطبقة في بعض البلدان أفضل من غيرها وأحسن مردودا. وإذا جئنا إلى رسم العلاج وكيفية النهوض بتعليم اللغة العربية الفصحى ، فإننا نجد أفكارا كثيرة طرحت ، ولعل من أفضل البحوث التي كتبت في هذا المجال تلك التي تقدم بها الأستاذ عبد الرحمن الحاج صالح في ندوات ومؤتمرات علمية أو كتبها في شكل مقالات في مجلة اللسانيات التي كانت تصدر عن مركز تطوير اللغة العربية الذي كان يشرف عليه .

ويمكننا أن نحصر أهم الأفكار التي طرحت مركزين على ماجاء به الأستاذ الحاج صالح :

1ـــ ضرورة إصلاح المناهج :

قبل أن نتناول نظرة الحاج صالح إلى هذه القضية نتوقف عند تعريف المنهاج وبيان أهميته ،

يقول إبراهيم عبد العليم في كتابه القيم "الموجه الفني لمدرسي اللغة العربية" : " المنهج هو خطة العمل ، وهو في الميدان المدرسي يشمل أنواع الخبرات والدراسات التي توصلها المدرسة إلى التلاميذ "[9] أما العناصر التي يتضمنها المنهاج فهي : الأهداف والمحتوى والطرائق وكيفية التقويم. ويبين إبراهيم عبد العليم أهمية المناهج الدراسية في حياة الأمم فيقول :" سئل أحد السياسيين رأيه في مستقبل أمة فقال : ضعوا أمامي مناهجها أنبئكم بمستقبلها." ثم يقول: "والمنهج الدراسي نوع من التشريع، يقصد به تنظيم العملية التعليمية ، وتوجيهها نحو الأغراض القومية المنشودة ، فالتربية العسكرية، والتربية الزراعية ، والتربية الصناعية ، تستوجب أنواعا من المناهج تحقق غاياتها ، وهي أشبه بالقوانين التشريعية ، التي تكفل التقدم والحياة الفضلى ."[10] لا مجال إذن للعفوية والعشوائية في ميدان التربية والتعليم ، وبناء على الأهداف الاستراتيجية التي يحددها المجتمع لنفسه يكون تحديد نوع المناهج وغاياتها وأهدافها.

ولنستعرض بعد هذا رأي الأستاذ الحاج صالح في منهاج تعليم اللغة العربية إذ يقول :" إن تعليم اللغات ونجاعة التعليم ولا سيما بالنسبة للغة العربية ، هو أمر جد خطير وذلك لخطورة المشاكل التي تثيرها هذه القضية ، وتنحصر أهمها في عدم استجابة المناهج التعليمية لما يتطلبه استعمال اللغة الطبيعي ـ غير المحصور على جانب واحد من الحياة ـ من تنويع التعبير حسب ما تقتضيه أحوال الخطاب الحقيقية غير المصطنعة."[11] وهو يشرح هذه الفكرة بقوله : " إن الغاية القصوى من تعليم اللغة هو قبل كل شيء أن يجعل الطالب قادرا على استعمال اللغة في شتى الظروف والأحوال الخطابية وخصوصا تلك التي تطرأ في الحياة اليومية ، ثم على استعمالها سليمة من كل لحن وعجمة ولكنة ."[12] والحقيقة أن لهذا الكلام علاقة بما كان طرحه الأستاذ من قبل في مقاله " اللغة العربية بين المشافهة والتحرير" وقد أراد التركيز من خلاله على المستوى العفوي الذي يكون فيه التعبير استرساليا يفي بحاجات الإنسان في كل مجال من مجالات الحياة، ومن هنا وجب أن يكون الاهتمام في المناهج التعليمية الموضوعة لتعليم اللغة العربية بالجانب الشفهي لا الجانب المكتوب وحده إذ يقول: " استعمال اللغة هو مشافهة قبل أن يكون كتابة وتحريرا : ذلك أن الكلام المنطوق هو الأصل ، أما لغة التحرير ففرع عليه, فالمنطوق وبالتالي المسموع هو الذي يرجع إليه المتعلم للغة الحية أولا وآخرا ولا يقتصر أبدا على ما يقرأه من النصوص المحررة" [13]

2ـ التركيز على حاجات المتعلم :

لعل ما يلاحظ على المناهج التقليدية في تعليم اللغات أنها كانت تركز على المادة التعليمية أو المحتوى الموجه إلى المتعلمين بغض النظر عن حاجاتهم . غير أن ما توصلت إليه البحوث والدراسات في مجال تعليمية اللغة أن التركيز يجب أن يكون على الجانب الوظيفي المرتبط بحاجات المتعلم ، يقول الحاج صالح: " وخلاصة القول في هذا الشأن هو أن تعلم اللغة لابد أن يستجيب لما سيحتاج إليه المتعلم للتعبير عن كل ما يختلج في نفسه وما يدور في ذهنه وما يكنه من غرض . فاللغة وُضعت للتبليغ والاتصال قبل كل شيء , فإذا لم يفهم ذلك المعلم وقصد تعليم الأساليب التي يجدها في النصوص في ذاتها ولنفسها أي كنماذج للأساليب الجميلة دون مراعاة الاحتياجات التعبيرية الحقيقية التي يشعر بها المتكلم عند استعماله الفعلي للغة ، في مختلف الأحوال الخطابية التي تثيرها الحياة اليومية ، فإنه يكون بذلك أخطأ الغرض من الأساس، بل جمّد بذلك استعمال اللغة العربية وقصره على الجانب الأدبي الجمالي ليس غير."[14]

ويجعل الحاج صالح من التركيز على المتعلم حقيقة من الحقائق العلمية إذ يقول :"نستخلص من كل ما سبق أن سر النجاح في تعليم اللغات ينحصر في التركيز على المتعلم لا على المادة اللغوية على حدة ومعزولة عنه ، أي على معرفة احتياجاته الحقيقية ، وهي تختلف باختلاف السن والمستوى العقلي ، وكذلك المهنة وأنواع الأنشطة المنوطة بالفرد في حياته وغير ذلك ."[15] وتبعا لذلك فإن معدّ البرامج الدراسية يقع عليه عبء تحديد المادة اللغوية من مفردات وتراكيب يحتاج إليها المتعلم ، يقول الحاج صالح : " فعلى المبرمج لمناهج التعليم العام أن يطلع على احتياجات الناشئة المختلفة من خلال التحريات العلمية التي تجري في عين المكان ، وذلك من خلال كتابات الأطفال العفوية ، وتسجيل كلامهم العفوي وخطاباتهم في المدرسة وفي البيت وفي الملاعب وغيرها ، وفي جميع الأحوال الخطابية العادية الطبيعية . فبعد معرفته

مجلة الذاكرة EISSN :2676-1734 ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 رقم العدد التسلسلي: 14

لكل ذلك فسوف يمدهم بما يحتاجونه من ألفاظ وعبارات وتراكيب ولا يزيد على ذلك شيئا يصير عندهم كالحشو المعرقل".[16]

3 ـ العناية بالنحو والبلاغة معا :

احتل علم النحو مكانة لم يتبوأها غيره من فروع علوم اللغة الأخرى ، فالناظر إلى ما ألف من كتب وما نظم من منظومات يستيقن هذه الحقيقة . غير أن العلماء القدامى لم يكونوا يهتمون بعلم النحو على حساب علم البلاغة ، بل لم يكونوا يفصلون بينهما ، وهذا عبد القاهر الجرجاني يقول : " واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تُخِل بشيء منها." [17] غير أننا نجد أن الأمر قد اختلف في العصور الأخيرة بأن أهملت البلاغة وأصبح التركيز على علم النحو وحده ، وازداد الأمر سوءا بأن أصبح يقاس مستوى الطالب أو صاحب العلم بما يستظهره من المتون لا بما يتقنه من النحو في أثناء الممارسة الفعلية للغة . ومن هنا تأتي أهمية الدعوة إلى ربط الاهتمام بالنحو بعلم البلاغة ، فلا يستقيم أمر تعليم اللغة إذا كان المطلوب فقط هو السلامة النحوية دون جوانب التصرف في الكلام مراعاة لما يقتضيه المقام. يقول الأستاذ الحاج صالح : " فإذا اكتفينا في تعليم العربية بجانب السلامة اللغوية أي بجعل الطالب قادرا على تطبيق القواعد النحوية وحدها دون مراعاة ما تستلزمه عملية الخطاب ، أي دون القواعد البلاغية كان تعليمنا هذا ناقصا (وهو حاصل الآن في غالب البلدان العربية) وتجاهلنا بذلك أن الملكة اللغوية بكاملها وفي جملتها هي مهارة التصرف في بنى اللغة بما يقتضيه حال الحديث ."[18]

ويتعرض الحاج صالح إلى هذه المسألة في معرض حديثه عن ضرورة اقتران اكتساب اللغة باكتساب مهارة التبليغ فيقول : " فإن التمرس لتحصيل هذا النظام (يقصد نظام اللغة) لا يمكن أن ينفصل عن الأحوال الحقيقية التي يجري فيها الخطاب ، وما تقتضيه هذه الأحوال من الألفاظ والتراكيب المناسبة لها. فالمهارة في التصرف في الكلام هي أيضا مهارة في الاستجابة لما تقتضيه أحوال الخطاب . ولهذا فإن المعرفة العملية للنحو لا يمكن أن تنفصل عن المعرفة العملية للبلاغة (ولا سيما علم المعاني) .[19]

4ـ ضرورة التركيز على اكتساب المهارة :

لابد من التمييز بين شيئين المهارة المكتسبة في استعمال اللغة الفصيحة من جهة والعلم بالنحو من جهة أخرى ، وفي هذا الصدد يقول الحاج صالح : " وعلى هذا فالمتكلم وإن كان لا يعرف النحو إلا أن معرفته له كمتكلم أي كفاعل محكم للكلام هي من نوع المهارات لا من نوع المعرفة العلمية وإذا كان الأمر كذلك فلابد إذن من إيجاد الوسائل التعليمية المناسبة لإكساب المتعلم هذه المهارة "[20] ومن أهم هذه الوسائل الممارسة والتمرن "إن هذا المران وكيفية إجرائه هو الذي يبحث فيه المختصون في صناعة تعليم اللغات في عصرنا باعتماد ما أثبته علماء النفس والتربية و اللسانيات "[21]

ومن أهم ما نادى به المختصون في تعليم اللغات تحقيقا للممارسة اللغوية كذلك ما أصبح يعرف بـ"الانغماس اللغوي" يقول الأستاذ الحاج صالح : " وأهم من هذا – وأعتقد أنه أعظم شيء أثبته العلماء – هو أن هذه المهارة (الملكة اللغوية

عند علمائنا القدامى) لا تنمو ولا تتطور إلا في بيئتها الطبيعية وهي البيئة التي لا يسمع فيها صوت أو لغو إلا بتلك اللغة التي يراد اكتسابها. أما خارج هذا الجو الذي لا يسمع فيه غير هذه اللغة فصعب جدا أن تنمو فيه الملكة اللغوية فمن أراد أن يتعلم لغة من اللغات فلابد أن يعيشها ، وأن يعيشها هي وحدها لمدة معينة فلا يسمع غيرها ولا ينطق بغيرها ، وأن ينغمس في بحر أصواتها كما يقولون لمدة كافية لتظهر فيه هذه الملكة ."[22]

إن ما ينادي به الحاج صالح والمختصون في التعليمية قد يكون صعب التحقيق بالنسبة إلى تعلم العربية الفصحى، ذلك أننا لا نجد بيئة طبيعية يمكن أن تحقق هذا الهدف، ولكننا مطالبون بأن نوسع من مجالات تعرض الناشئة إلى الفصحى ما استطعنا إلى ذلك سبيلا. وهذا ما نجد له متكأ في النظرية التوليدية إذ يقول عبد السلام المسدي: "وإن النظرية التربوية في تعليم اللغة لتجد أقوى معاضداتها في اللسانيات التوليدية، وإن النظرية التوليدية لواجدة أرقى تجلياتها في العملية التربوية المتحددة بتعليم اللغة، وعند هذا التوالج المعرفي تنبثق ـ كما نرى ـ نشوئية جديدة ضمن نشوئيات الاكتساب هي ما سنصطلح عليه نشوئية التركيب. فالقدرة على تعليم اللغة ملكة ذاتية في الطفل تنبثق انبثاقا بمجرد تهيؤ البيئة الموضوعية حولها، أي بمجرد وجود الطفل ـ السليم بحواسه ـ في وسط متكلم باللغة وهو ما نسميه بالحوض اللغوي"[23]

وفي ختام هذا المقال نذكر أن جهودا كثيرة بذلت في تعليم اللغة العربية في أغلب الأقطار العربية ، ولكن النتائج المحققة في الواقع لا ترقى إلى المستوى المأمول . ولعل السبب في ذلك يعود إلى أمور كثيرة ، منها ما يتعلق بالسياسات التربوية والمناهج وتكوين المكونين ، ومنها ما يمس جوانب البيئة المحيطة بالمتعلم . ولكي تكون هناك نهضة حقيقية بتعليم العربية لا بد من إعادة النظر في المناهج والطرائق وتكوين الأساتذة كما نص على ذلك الخبراء والمختصون .

الهوامش والإحالات

1 ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم ، أحمد سليمان ياقوت ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1983 ص 35
2 المرجع نفسه ص 36
3 المهارات اللغوية وعروبة اللسان ، فخر الدين قباوة ، دار الفكر المعاصر، الطبعة 1999 ص 116
4 حول التربية والتعليم ، عبد الكريم بكار ، دار القلم دمشق ، الطبعة الثالثة 2011 ص 200
5 المرجع نفسه والصفحة نفسه
6 المهارات اللغوية وعروبة اللسان ص 114
7 المرجع السابق ص 112
8 فنون تدريس اللغة العربية ، علي أحمد مدكور ، دار الشواف ، الطبعة 1991 ص 55 – 56
9 الموجه الفني إبراهيم عبد العليم ، دار المعارف ، الطبع الرابعة عشرة ص 35
10 المرجع نفسه ص 35
11 بحوث ودراسات في اللسانيات العربية ج 1، الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح ، موفم للنشر الجزائر 2007 ص 174
12 المرجع نفسه ص 174 - 175
13 المرجع نفسه ص 176
14 المرجع السابق ص 179
15 المرجع نفسه ج 1 ص 185
16 المرجع نفسه والصفحة نفسها
17 دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني تح محمد رضوان الداية وفايز الداية ، دار الفكر ، الطبعة الأولى 2007 ص 122
18 اللسانيات العربية ج 1 ص 184
19 المرجع نفسه ص 168
20 المرجع السابق ص 166
21 المرجع نفسه ص 167
22 المرجع نفسه ص 193
23 العربية والإعراب ، عبد السلام المسدي ، مركز النشر الجامعي ط 2003 ص 280 – 281

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

ترقية اللغة العربية الحديثة بين المعيارية والوصفية
The upgrading of modern Arabic between normative and descriptive

د. أحمد الشايب عرباوي
قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات
جامعة الوادي / الجزائر
Chaiba3@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/11/09	2019/11/19	2020/01/05

ملخص:

إنّ أهم ما يمكن أن يقدّم للغة العربية الحديثة هو العمل على تطويرها وإثرائها، خاصة وأنها تعيش اليوم بين خطرين: العامية من جهة، وتأثير اللغات الأجنبية من جهة أخرى.

يهدف البحث إلى إثبات فعالية المنهجين: المعياري والوصفي في تطوير اللغة العربية وإثرائها، وقد تبين بعد الدراسة أن المنهج الوصفي جدير بترقية العامية وتقريبها من الفصحى، أما المنهج المعياري فيفيد في تأصيل التراكيب العربية المستحدثة أو تهذيبها، وقد يستخدم المنهجان معًا في عمليات الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.

كلمات مفتاحية: المعياري؛ الوصفي؛ العربية؛ تطوير.

Abstract

The most important thing that can be presented to the modern Arabic language is to work on developing and enriching it, especially since it is living between two dangers: the vernacular on the one hand, and the influence of foreign languages on the other.

The study aims to prove the effectiveness of the two methods: normative and descriptive in the development and enrichment of the Arabic language. It was found after the study that the descriptive method is worthy of upgrading the vernacular and bringing it closer to the classical. The normative method helps to consolidate or refine the Arabic structures, Both methods may be used in translation operations from foreign languages into Arabic.

Keywords: normative; descriptive; Arabic; development.

1. مقدمة:

إن الدراسات الحديثة المتعلقة باللغة العربية لن تكون ذات جدوى، إن لم يكن هدفها الأسمى تطوير اللغة العربية وتحويلها من لغة عتيقة تستعصي على الفهم والاستعمال، إلى لغة خفيفة تحقق كل متطلبات العصر.

وإن من المناهج الشائعة في العصر الحديث والتي كثر الحديث حولها المنهجين: المعياري والوصفي .

فأيُّ المنهجين أجدى في خدمة اللغة العربية إثراءً وترقية ؟ وهل اعتماد أحد هذين المنهجين يلغي الآخر؟ وهل يمكن اعتماد منهج ثالث لا هو بالمعياري ولا هو بالوصفي كأن يكون مزيجًا بينهما؟

إنّ التطبيق الأسلم للمنهجين يفترض الوصول إلى الآتي:

- لغة عربية قابلة للتعايش مع اللغات الأخرى دون تلاشٍ ولا ذوبان.
- لغة عربية تعبر عن متطلبات العصر بمختلف مستوياتها دون أن تفقد روحها وأصالتها.
- لغة عربية يستطيع أن يستعملها رجل الشارع دون تقعر ولا تشدّق.

وعلى هذا الأساس فإنّ البحث يهدف إلى:

- التمييز بين مجالات تطبيق المنهجين أحدِهما أو كليهما على اللغة العربية الحديثة.
- الإشارة إلى عيوب بعض المحاولات التي كانت تهدف إلى ترقية اللغة العربية وعصرنتها.
- الوصول إلى الكشف عن ملامح اللغة العربية الحديثة التي يريدها كل المستعملين لها والناطقين بها على وجه الخصوص، والتي تقاوم كل مظاهر الانقراض والفناء.

2. المنهج المعياري والمنهج الوصفي:

لعله من نافلة القول أن نقف وقفة سريعة لنتبين أمر هذين المنهجين.[1]

يظهر أن المنهج المعياري كان أسبق تاريخيا من المنهج الوصفي ، فالأول يعتمد قواعد ثابتة أو لغات معيارية يقاس عليها ما سواها ، ومن ثم فهو يهمل الكثير من الظواهر اللغوية التي لا تتفق وقياسه.

أما الثاني وهو المنهج الوصفي فهو خلاف ذلك تماما، فقد أكَّد العالم اللغوي دي سوسير على خصوصية هذا المنهج في مقولته الشهيرة : " إنّ موضوع اللغة الوحيد والصحيح هو اللغة معتبرة في ذاتها ومن أجل ذاتها " ، فاللغة بالنظر إلى هذا المنهج تدرس واقعا قائما بذاته دون أي اعتبار آخر.

2 . 1 تطوير اللغة العربية وعلاقته بالمنهجين:

بين أيدينا اليوم لغة عربية حديثة مستعملة ، نلقاها في كل جوانب الحياة، وبمستويات مختلفة، وهي في وضع لا تحسد عليه، بين أجنبية تنافسها وعامية تنهشها وأبناء لا يشرفونها.

فأيُّ المنهجين يردّ إليها شبابها، ويمكّنها من الحياة بين أهلها وبين لغات العالم قوية عزيزة ؟

لا شك أننا لو استعملنا المنهج الوصفي في كل جوانب التطوير والإثراء، لعدنا في دراستنا لها، كما يقال، إلى المربع الأول، لأن من أبرز ما يقوم عليه المنهج الوصفي هو تحليل الظاهرة اللغوية وصولاً إلى تقعيدها، وذلك بسلوك المراحل الآتية :

- استقراء المادة اللغوية مشافهة
- تقسيمها وتسمية كل قسم منها
- وضع المصطلحات الدالة على هذه الأقسام

كل ذلك من أجل الوصول إلى القواعد الكلية والجزئية التي نتجت عن الاستقراء، وهذا ما لا تحتاجه العربية المعاصرة فهي ليست وليدة اليوم ولكنها تضرب بجذورها في أعماق التاريخ.

قد يكون المنهج الوصفي صالحا نسبيا في دراسة بعض العاميات التي تفرعت عن العربية الأم، من أجل الكشف عن نظامها اللغوي الذي قد يساعد غير العربي الذي تعلم الفصحى ولم يتعلم العامية في أن يتدرب على استعمالها.

وهكذا فإن الحديث عن وضع قواعد جديدة للعربية الحديثة يعدّ هدرا للوقت بل ضربا من الوهم، لأننا لا نستطيع بأيّ حال من الأحوال أن نفصل بين عربية اليوم وجذورها الفصحى، عربية القرن الرابع للهجرة وما قبله.

وهكذا يكون المنهج المعياري بنسبة كبيرة جدًّا أجدى في إصلاح العربية الحديثة إصلاحا يردها إلى الجادة برفق، فلا هي باللغة الفجة الغليظة التي تنفر منها الأسماع والأذواق، ولا اللغة الركيكة التي لا تعجب سامعا ولا تحقق غاية.

لكن، في أي جانب يكون إصلاح هذه اللغة ؟

لا شك أنّ أية لغة إنما تقوم على جانبين أساسيين: جانب المبنى، وجانب المعنى.[2]

فأما المبنى فيرتبط بالنحو والصرف والبلاغة في صورتها الشكلية.

وأما المعنى فيتصل بالدلالة ألفاظا وتراكيب.

ونريد أن نشير هنا إلى ما يشاع عن علم النحو والصرف من أنه علم معياري لا وصفي.

والحقيقة أن علم النحو العربي، وإن كان معياريا في منطلقه، إذ الهدف من وجوده حفظ لغة القرآن وحماية العربية الصافية الفصيحة، إلا أن هذا العلم اعتمد المنهج الوصفي في نشأته، فقواعده ونظرياته ومسائله لم تكن إلا مقتبسة مما قالته العرب على اختلاف في تطبيق ذلك بين النحاة بوجه عام[3].

أما علم دلالات الألفاظ واستعمالاتها، فدراسته وصفية محضة، فاستعمالات اللفظة الواحدة تضيق بالمعيارية ناهيك عن التركيب ككل.

3. تطبيقات المنهجين :

لا يزال السؤال مطروحا : في أي جانب يكون إصلاح العربية الحديثة ؟

الحقيقة أن أدواء العربية الحديثة كثيرة، والمقام لا يتسع لعرض الجوانب كلها، ولكنني سأختار منها الشائع الواضح للعيان، وهذا من خلال النقاط الآتية:

- تقريب العامية من الفصحى
- إشاعة تراكيب صحيحة درجت على الألسن
- إيقاف زحف اللغات الأجنبية مع ترشيد الترجمة

3. 1 تقريب العامية من الفصحى:

إننا عندما نتحدث عن العامية والفصحى لا نتحدث عن لغتين متمايزتين كما أراد بعض المستشرقين وأتباعهم أن يفعلوا، ولكننا نتحدث عن لغة تُعدّ سليلة الفصحى[4]، الفرق بينهما أن العامية – في الأصل – تقوم على الاختلاس والتخفيف وما شاكل ذلك من ظواهر الاختزال والاختصار[5]، أما الفصحى فليس بها ذلك. كما أن العامية ليست وليدة العصر الحديث بل وجدت هذه اللغة العفوية البسيطة، قبل أن يستوي النحو العربي بقواعده المعروفة، يقول الفراء[6] في معرض إثباته أن لغة القرآن أسمى من لغة العرب اليومية: " لو اقتست في القراءة على ما يخِفُّ على ألسن العرب فيخففون أو يدغمون لخففت قوله تعالى: [قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً] الأنعام 19. فقلت: "إيش أكبر شهادة " وهو كلام العرب، فليس القراءة على ذلك ، إنما القراءة على الإشباع والتمكين."[7]

وهكذا يتبين لنا أن العامية العربية اكتسبت لها كيانا متميزا عبر التاريخ، كيانا يكمل الفصحى ولا يهدمها، وعملية التكامل هذه نسبية تختلف باختلاف المناطق العربية.

وما دام كلامنا هنا عن المنهجين، فإنه لا يمكن، ونحن ندرس العامية ونهدف إلى تقريبها من الفصحى، لا يمكن أن نطبق المنهج المعياري، والذي يعني حال التطبيق لَيَّ أعناق العاميات العربية نحو فصحى هجرناها منذ زمن، لذلك فأفضل منهج هو المنهج الوصفي، والذي من خلاله يقع تفحص اللغة العامية في منطقة جغرافية محددة للوصول إلى ما تختص به من تراكيب أو نظام لغوي ، وما تزخر به من ألفاظ ذات دلالات معينة.

وعملية التقريب تتم على صعيدين:

- الجانب النحوي : والحقيقة أنه لا سبيل إلى تغييره بهدف التقريب، كل

ما في الأمر أنه يتم الكشف عن القواعد والقوانين التي يقوم عليها، سواء اتفق ذلك مع الفصحى أو اختلف، بل إن اكتشاف ما يتفق مع الفصحى يساعد على التأصيل والتثبيت والتثمين، ويظهر هذا بشكل واضح في لغة الشعر الملحون والأمثال والحكم. لو أخذنا على سبيل المثال قول شاعر الملحون يصف الدنيا:

الـدنيا مثَّـلْتهَا دلاَّعَـــــهْ تتْكَرْكَبْ مع جميع الدلاَّعْ
يا ما لَحْقُوهــا من الطمّاعَه ورمَاتْهم في بيرْ مَا لُو قاعْ

الواضح أنّ دارس الفصحى، الجاهلَ بالعامية، لا يُعجزه أن يفهمَ هذين البيتين؛ لأنّ بناءهما النحوي لا يختلف كثيرًا عن الفصحى، ففيهما الجملة الاسمية مشكلة من مبتدأ وخبر، وفيهما الفعل المضارع، والياء التي تفيد التنبيه ...الخ. هذا النوع من العامية حريٌّ بأن يثمّن ويثبت.

- الجانب الدلالي: شاع عند أبنائنا في مراحل التعليم الأولى أن ما استُعمل

في المدرسة من ألفاظ هو العربية الفصحى وما سواه عامي، في حين أن هذا لا يصلح أن يكون قاعدة في كل الحالات، فما أكثر الكلمات التي هي فصيحة ويستعملها العامة في جميع مناحي الحياة.

فأسماء المأكل والمشرب وأسماء الفواكه وأنواع اللباس وأسماء أدوات المنزل وأسماء الحيوان وهلم جرا ... كثير من هذا وذاك فصحى لا غبار عليها.

وههنا ملاحظة، وهي أن بعض الأسماء تختلف بين المشرق العربي ومغربه، فكثير من الأسماء عند المشارقة رسخ في الأذهان أنها فصيحة، في حين أن لها ما يقابلها عند المغاربة وهي فصيحة أيضا, من ذلك: البيت وتقابلها الدار، والزراعة وتقابلها الفلاحة، ثم من قال إن "الدلاع" و "الفقّوس"[8] لا تكون بديلا عن البطيخ والقثاء.؟

وعليه، إذا أردنا لهذه العامية أن تبقى عامية للعربية الفصحى رافدا من روافدها فعلينا الآتي:

- استقراء الرصيد اللغوي للعامية وتمييز ما هو قريب من الفصحى وما هو بعيد.
- تخليص العامية مما هو أجنبي لم يتم تعريبه .
- تثمين الجيّد من العامية واستعماله في الأعمال الثقافية من شعر ومسرح وقصة.

وبهذا يكون المنهج الوصفي أنجع وسيلة لدراسة العامية وتقريبها من الفصحى.

3 . 2. تقويم تراكيب جديدة شاعت على الألسن:

لم تكثر التراكيب المستحدثة في العربية كثرتها في هذا العصر، وهذا لسببين بارزين:

- الأثر العنيف للّغات الأوربية ، وتحديدا الانجليزية والفرنسية على مجالات الفكر والعلم والثقافة .
- ضعف الاعتزاز باللغة العربية عند أهلها الناطقين بها وإحساسهم بضرب

من الهزيمة الداخلية التي أفضت إلى شدة التعلق بالأجنبي لغة وأسلوبا ، وهو عكس ما كان عليه الأمر تماما في العصر الذهبي للغة العربية.

إنّ عملية التقويم لهذه التراكيب الجديدة تقوم على أساس معياري بحيث تعرض هذه التراكيب على الصحيح من قواعد العربية ، فإن انسجمت معها قُبلت وإن لم تنسجم معها رُفضت ، وصورة الانسجام هنا قد لا يكون في الشائع المتداول من كلام العرب ، بل يمكن أن يُرجع في ذلك إلى القليل النادر، والمهم هنا أن تؤدي العبارة أو الجملة المعنى المطلوب، أما إذا كان التركيب الجديد لا يحمل غرضا، ولا يحقق غاية، ويمكن استبداله بتركيب عادي مألوف، فهذا مردود على صاحبه إذ لا هدف له إلاّ التقليد لا غير.

وسأمثّل لكل حالة من الحالات السابقة بما يأتي:

3 .2 .1 انسجام التركيب الجديد مع الشائع المتداول:

- قولهم " فعلته رغمَ كذا "

المعروف في العربية " فعلتُه على الرغم من كذا "، قُبِل هذا التعبير على أساس أن حرف الجر محذوف، وهذا جائز[9]، وهو باب معروف في العربية، وقد ورد الكثير منه، من ذلك قوله تعالى : [واخْتَارَ موسى قومَه] الأعراف 155

ف " قَوْمَه " منصوب على نزع الخافض.[10]

- قولهم " أنا كباحث أقوم بكذا "

الأصل في العبارة " أنا باعتباري باحثا، أو بوصفي باحثا "، غير أن العلماء أجازوا هذا التعبير، لأنّ الكاف تحتمل عدة أوجه، ولكل وجه شواهده في العربية، فالكاف ههنا يمكن أن تكون زائدة أو للتشبيه أو للتعليل أو اسما بمعنى مثل.[11]

- قولهم " حضر ما يقرب من عشرين وتخلّف ما يزيد على أربعين "

اعتُرِض على هذا الأسلوب بأنّ (ما) التي لغير العاقل استعملت للعاقل، غير أن ذلك جائز للاحتمالات الآتية:

- يجوز عربية أن تستعمل (ما) ويقصد بها العاقل [12]
- يحتمل أن تكون صفة لموصوف غير عاقل محذوف، والتقدير: حضر العدد الذي يقرب من عشرين.
- يمكن أن تكون (ما) نكرة موصوفة، ومنه قوله تعالى:[أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَكمْ] الأنعام 6

فـ (ما) نكرة موصوفة بالجملة المنفية بعدها، والتقدير: مكنّاهم في الأرض تمكينا لم نمكّن لكم[13].

3 . 2 . 2 توافق التركيب الجديد مع القليل النادر:

- الجمع بين " لم، ولن " أو" لا، ولن" من التعابير المحدثة قول أحدهم: "أنا لم ولن أسافر".

الأصل في كلام العرب أنّه ليس في العربية الجمع بين حرفين، لكن علماء اللغة جوّزوا – على خلاف بينهم – ذلك من باب التنازع [14] ، أو أنه عطف حرف على حرف، وهذا جائز مع غرابته. [15]

- قولهم : " دخل خالد بينما كان علي يتكلم "

الأصل في " بينما " أنها تتصدر الكلام ولا تتوسطه.[16]

غير أنه يجوز توسطها لأحد سببين:

- أن تتضمن معنى الظرفية الزمانية [17]
- أن تكون اسم شرط ومع ذلك يجوز توسطها على مذهب الكوفيين والأخفش [18].

- حذف (أنْ) الناصبة في بعض الأساليب.

يشيع في بعض الاستعمالات المعاصرة قولهم : " يُحبُّ يأكلُ " و " يُريدُ يقرأُ ".

ظاهر هذا الأسلوب أنه عاميّ محض لكثرته في العامية وندرته في الفصحى.

بحث العلماء في صحة هذا الأسلوب وهو أن يجتمع فعلان مضارعان ثانيهما متصل بالأول مما عهد فيه ذكر (أن)، فبعد الدراسة تبين الآتي:

- طرَحَ هذه المسألة قبلُ سيبويه منطلقا من قوله تعالى: [قُلْ أَفَغَيْرَ اللهِ تَأْمُرُونِيَ أَعْبُدُ أَيُّهَا الجَاهِلُونَ] الزمر 64، قاس سيبويه (تَأْمُرُونِيَ أَعْبُدُ) على قولك: " هو يقول ذاك بلغني "، يقول سيبويه: " كقولك: هو يقول ذاك بلغني، فبلغني لغو " [19]، واللغو – كما يفهم من كلامه – أن الفعل المذكور غير عامل .
- عرض لهذه المسألة أيضا الأخفش الأوسط أثناء تفسيره للآية السابقة (الزمر 64) مؤكدا على أنه لا يجوز أن يعمل الفعل الثاني فيما قبله، فالعامل في " غير " – في الآية – هو " تأمروني " وليس " أعبد."[20]

والخلاصة أنه على الرغم من ندرة هذا الأسلوب في الفصحى إلاّ أنه يُعتَمَد؛ لأنّ له أصلا في اللغة.

3 . 2. 3 التركيب الجديد لا ينفرد بغرض ويمكن استبداله بتركيب عادي مألوف:

- من ذلك قولهم : " عدد الطلاب بما فيهم الغائبون أربعون طالبا "

العبارة النشاز هنا هي (بما فيهم الغائبون)، كان الأولى أن يقال ببساطة:

" عدد الطلاب الحاضرين والغائبين أربعون طالبا."

وعلى الرغم من أن من العلماء من قدّم تخريجا لهذه المقولة رده بها إلى الفصحى، إذ التقدير:" عدد الطلاب مع شيء مُتضَمَّنٍ فيهم، هو الغائبون، أو هم الغائبون، أربعون طالبا ".

إلاّ أنّ في ذلك تكلفا واضحا، وعليه فقد اعترض على مثل هذه التراكيب، وليس هذا النوع مما تزدهر به العربية، فأمامنا وسائل أفضل من هذه الأساليب الركيكة كالمجاز وغيره، وهذا هو سبيل توسعة اللغة وليس أن نقبل كلام العوام وأشباه العوام .[21]

- تجيء (حتى) في بعض التعبيرات المعاصرة غير مسبوقة بمذكور يصحّ

أن يكون ما بعد (حتى) غاية له، كأن يقال: " لم يقرأ حتّى الصحف " أو " يعترف بذلك حتى الأعداء."

وعلى الرغم من أن العلماء جوّزوا ذلك بحكم أن المعطوف عليه محذوف مفهوم من المقام، إلا أن منهم من اعترض على ذلك، فعباس حسن لم يُجز حذف المعطوف عليه في اللغة وسعيد الأفغاني رأى أن (حتى) في هذه التعبيرات كالزائدة الدودية والسلامة في بترها، أما عمر فروخ فذهب إلى أن (حتى) هذه ترجمة للكلمة الإنجليزية even وليس من عمل المجمع أن يقبل ما يقوله رجل الشارع.[22]

3 . 3 إيقاف زحف اللغات الأجنبية مع ترشيد الترجمة:

إن الصراع بين اللغات في العالم موجود ما وجدت اللغات ، والعربية ليست بمنأى عن هذا الصراع، ولن تستطيع ، فالمعركة حتمية، الخاسر فيها من يسلك سياسة النعامة بدل المواجهة.

إنّ النجاح في المعركة مرهون بأمرين اثنين:

- مضاعفة الإنتاج كيفما كان نوعه.
- تنشيط عملية الترجمة.

إنّ أهم سبب من أسباب انتشار لغة ما في غير موطنها هو انتشار إنتاج هذه الأمة، فهم لا يصدّرون بضائعهم ومنتجاتهم، وإنما يصدرون مع ذلك ثقافتهم ولغتهم. فحتى يحمي قوم لغتهم من هذا الأثر العنيف يجب أن يكونوا منتجين، وهي عملية يساهم فيها أطراف كُثر وهي مشروع مجتمع أكثر من أن تكون عملا آنيا محدودا، وهذا أمر – والحال هذه – ليس بأيدينا، إنما الذي بأيدينا، ويمكن أن نساهم فيه مساهمة فعالة هو عملية الترجمة، نعني بذلك تحديدا ما يعرف بالتعريب، تعريب المصطلح، تعريب المحيط، تعريب التعليم، تعريب الإدارة ....الخ.

إن تتبع هذه الحقول أمر لا يتسع له المقام، لكن لنركز على واحد منها، وهو تعريب المحيط، فالذي نبتغيه هو لغة في متناول الجميع عليها جلال الفصحى وخفة العامية.

فما السبيل إلى ذلك ؟

لا شك أن ذلك يتحقق عن طريق مراعاة ما يأتي:

- نقل المعنى من اللغة الأصل إلى العربية بحسب ما تقبله قواعد العربية.
- اعتماد الخفيف من الألفاظ والتراكيب.
- نشر ذلك عن طريق مؤسسات التعليم ووسائل الإعلام وكل ما له صلة بالجمهور.

3 . 3 . 1 نقل المعنى من اللغة الأصل إلى العربية:

وهنا نركز على نقل المعنى الصحيح المقصود في اللغة الأصل ، وصوغه في قوالب صحيحة،[23] وهنا يتدخل المنهج المعياري، إذ من الخطأ الجسيم نقل المعنى في قوالبه الأجنبية ولو لم تتعارض مع العربية، فشرط سلامة المعنى أن يكون الناقل (المترجم) يتقن ويتذوق اللغتين معا.

فليس التعريب استبدال الألفاظ الأجنبية بما يقابلها في العربية كيفما كان التركيب. وهذا الذي نلحظه في عمليات التعريب الارتجالية، خذ لذلك الأمثلة:

- لوحة إشهارية فيها ترويج لنوع من أنواع الغاسول مكتوب عليها:

" نهاية القشرة " وهي ترجمة للعبارة الأصل: " fin de la pellicule "، وغير خافٍ ما بين العبارتين من فروق، فالعبارة الأصل معبرة تعبيرا صحيحا عن المنتوج، مرغبةٍ فيه، أما الثانية فعبارةٍ باردة ميتة لم تقدم شيئًا.

- كُتب في مقدمة حافلة مما يلي الركاب العبارة الآتية " Ne pas parler au conducteur "، وهي نصيحة واضحة، غير أنها ترجمت إلى العربية بالجملة الآتية: "عدم التحدث مع السائق" وهي جملة لم تقدم شيئًا، أقل ما يقال فيها أنها جملة اسمية لا خبر لها.

3 . 3 .2 مراعاة الخفيف من الألفاظ والأساليب:

من السهل وضع المعنى في قالب عربي أصيل لكننا بعد ذلك لا نضمن استعماله وتداوله لعدة أسباب كأن يكون ثقيل النطق ركيكا غريبا ...الخ

وهذا هو السبب الذي نعلل به فشل انتشار أسماء بعض المبتكرات الحديثة بألفاظ عربية لتناقضها مع ما تتطلبه اللغة اليومية من خفة واسترسال [24]، مثل:

تلفزيون ـــــ مرناة.

سندويش ـــــ شاطر ومشطور بينهما طازج.

انترنات ـــــ الشابكة.

الفاكس ـــــــ البريد المصور.

3 . 3 . 3 نشر ذلك عن طريق وسائل الإعلام ومؤسسات التعليم:

وهذه عملية منطقية لا بد أن تتم لكل ما نريد إذاعته بين الناس وإلاّ بقي رهين الأدراج والرفوف. وهنا أنبه إلى شيء وهو أن عملية النشر للاسم العربي أو التركيب العربي تكون للمنتج قبل أن يُعرف باسمه الأجنبي، أما وقد عُرف وشاع باسمه الأجنبي، فعملية تعميم اسمه العربي تصبح شيئا مستحيلا، قصارى ما يمكن أن نصل في تعميمه، والحال هذه، أنه يحتفظ بالاسم العربي بالتوازي مع الاسم الأجنبي، على أن يستعمل الاسم العربي في حالات خاصة ويبقى الذيوع والانتشار لاسم المنتج باللغة الأجنبية لأنه الأسبق.

4 . الخاتمة:

لا يستغني الباحث اللغوي عن أي من المنهجين، لكنّ حاجته إليهما لن تكون سواء بسواء ، فهو بحاجة إلى المنهج الوصفي عندما يتعلق الأمر بدراسة ظاهرةٍ لغوية يريد الكشف عن نظامها اللغوي وعن العلاقات التي تربط عناصر هذا النظام بعضه ببعض، وقد رأينا أهمية ذلك في تطوير العامية من لغة بسيطة مبتذلة إلى لغة راقية صالحة لجميع مناحي الفكر.

كما أنه بحاجة إلى المنهج المعياري، عندما يكون هدفه ترميم لغة تهالكت عبر الزمن، فيكشف عن أساليبها المتينة، ويميط الأذى عن عباراتها الرصينة، وما أحوج العرب أن يفعلوا ذلك بفصحاهم التي آذاها الأبناء قبل الأعداء.

وبالجملة فإنه يمكن تلخيص النتائج المتوصل إليها في الآتي:

1- إن استخدام المنهجين المعياري والوصفي ضروري لترقية عربية اليوم وإثرائها.

2- يستخدم المنهج الوصفي غالبًا في ترقية العامية العربية وتقريبها من الفصحى.

3- يستخدم المنهج المعياري في تأصيل التراكيب العربية الحديثة أو تهذيب بعضها.

4- لا بد أن يراعى في عملية الترجمة أو التعريب الجمعُ بين المنهجين، بحيث يوضع المعنى المترجم في قالب فصيح لا يتعارض مع القواعد العربية المطّردة، مع مراعاة استخدام التراكيب والألفاظ الخفيفة الجارية على الألسن.

وبناءً على النتائج المتوصل إليها يمكن اقتراح الآتي:

- ضرورة التأسيس لعمل جادٍّ يقوم على تعهد الفصحى وحمايتها من أي مظهر من مظاهر التلاشي والأفول، كأن تُنجز معاجم تزود العربية بمستجدات الألفاظ، إمّا أعجمية معربة أو عامية مقربة من الفصحى.
- إنعاش الفصحى في المحيط الاجتماعي والثقافي، كأن ترصد جوائز لكل عمل بحثي أو إبداعي يخدم العربية ويساعد على تطويرها وتنميتها وازدهارها.

هوامـــــــــــش:

[1] – لمزيد من التوسع، ينظر: تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 2000 ،ص 35 و103 وما بعدهما.

[2] – هذا هو المفهوم البسيط للمسألة ، تراجع الفكرة بعمق وتوسع في :

تمام حسان ، اللغة العربية ، (معناها ومبناها) ، المؤسسة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1973 ، ص 82 ، 336

[3] - ينظر: محمد خير الحلواني، أصول النحو العربي ، الناشر الأطلسي ، الدار البيضاء ، المغرب ، (د.ت)، ص 45

[4] – ينظر: عبد الكريم بكري ، " بين تفصيح العامية وتعريب الفصحى " ، مجلة اللغة العربية ، المجلس الأعلى للغة العربية ، الجزائر ، العدد الثاني ، سنة 2000 ، ص 90 .

[5] – ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح ، السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة ، موفم للنشر ، الجزائر ، 2007 ، ص 185

[6] – هو أبو زكريا يحي بن زياد الفراء (207 هـ) تلميذ أبي حمزة الكسائي ، وهو أحد أساطين النحو الكوفي ، يرجع إليه الفضل في ازدهار هذه المدرسة وإبرازها مدرسة نحوية متميزة عن البصرة بمصطلحاتها واجتهاداتها .

[7] – أبو زكريا الفراء ، معاني القرآن ، تحقيق: محمد علي النجار وأحمد يوسف نجاتي ، عالم الكتب ، ط3 ، بيروت 1402 هـ / 1983م ، 2 /353

[8] – ينظر: – ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر ، ط1 ، بيروت ، 1410هـ/ 1990م ، 8/ 91 مادة: دلع. و7/67، مادة: فقص . كما قد تكون مواد هذه الأسماء مهملة أو لا أصل لها في الفصحى، لكن العربية لا ترفضها.

[9] – ينظر: ياسين أبو الهيجا ، مظاهر التجديد النحوي لدى مجمع اللغة العربية في القاهرة حتى عام 1948 ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، الأردن ، ط1 ، 1429 هـ / 2008م ، ص 136

[10] – ينظر: محي الدين الدرويش ، إعراب القرآن وبيانه ، دار الإرشاد ، حمص ، سوريا ، ط3 ، 1412 هـ / 1992م ، 3 / 466

[11] – ينظر: ياسين أبو الهيجا ، مظاهر التجديد النحوي ، ص 150

[12] – ينظر: الصبان ، حاشية الصبان على شرح الأشموني ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 1419هـ / 1999م ، 1 / 239

[13] – ينظر: أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط ، تحقيق: أحمد عبد الموجود وآخرون ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، بيروت ، 1422 هـ / 2001 م ، 1 / 81

[14] – ينظر: ياسين أبو الهيجاء ، مظاهر التجديد النحوي ، ص 187

[15] – ينظر: ابن هشام ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق : مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، دار الفكر ، بيروت ، ط1 ، 2005 ، ص65

[16] – ينظر: ياسين أبو الهيجاء ، مظاهر التجديد النحوي ، ص 145

[17] – ينظر: السيوطي ، همع الهوامع ، تحقيق : عبد الحميد الهنداوي ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، (د. ت) 2 / 207

[18] – ينظر: أبو حيان الأندلسي ، ارتشاف الضرب من لسان العرب ، تحقيق : رجب عثمان محمد ، مكتبة الخانجي ، القاهروة ، ط1 ، 1418هـ / 1998م ص 1879

[19] – سيبويه، الكتاب، تحقيق :عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط 4، القاهرة ، 2006 م، 3 / 100

[20] – ينظر: الأخفش الأوسط ، معاني القرآن ، تحقيق : فايز فارس ، ط 2، الكويت ، 1981م ، 2 / 457

[21] – ينظر: ياسين أبو الهيجاء ، مظاهر التجديد النحوي ، ص 212

[22] – ينظر: المرجع نفسه ، ص 175

[23] – اعتمد المختصون في ذلك جملة من الطرق والآليات ، منها :

استعمال الكلمة القديمة في العربية إذا كانت صحيحة ، أو تخصيص كلمة مبهمة سلفا وتحديد معناها ،أو استعمال لفظ عامي شائع ...

ينظر : فانسان موفتي، اللغة العربية الحديثة، تلخيص: جمال الدين البغدادي ، مجلة اللسان العربي ، مكتب تنسيق التعريب ، الرباط ، المغرب ، العدد 1 ، يونيو 1964 ، ص82

[24] – ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح ، الأسس العلمية واللغوية لبناء مناهج اللغة العربية في التعليم ما قبل الجامعي ، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، العدد 3، 2000م، ص 111.

ISSN: 2335-125X EISSN :2676-1734 مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14 مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

رثاء الشباب عند ابن الرومي

مقاربة في المضمون والتشكيل الفني

Lamentation of Youth in Ibn Al-Rumi Poetry

An approach to the Content and Artistic Formula

د. عبير عبد العزيز محمد السهلاوي
قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل
البريد الإلكتروني: emo1385@yahoo.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/11/22	2019/12/02	2020/01/05

الملخص بالعربية:

ينطلق البحث من مقولة أساسية مفادها أن مرحلة الشباب من أهم المراحل في حياة الإنسان، والشعراء بما يمتلكون من حساسية شعرية هم الأقدر على رثاء هذه المرحلة من مراحل العمر، من هنا يرصد تجليات هذا الموضوع عند أبرز شعرائه في العصر العباسي، وهو الشاعر ابن الرومي، فيتوقف عند الأشكال الفنية التي برز فيها هذا النمط الخاص من الرثاء، ثم يحاول تحديد المعاني التي قدمها الشاعر، ثم يتوقف عند أبرز السمات الفنية للغة الشعرية، معتمداً المنهج الوصفي والتحليلي.

Abstract:

This research is based on a principle statement youth stage is one of the most important stages in human's life. Poets, with their own poetic sensitivity, are the best to lament such stage of life. Hence, this research deals with the manifestations of this subject for the most prominent poet in Abbasid erawho is (Ibn Al-Rumias the research deals with t hilighted such special style of lamentation) the artistic forms tha, then it trys to determine gs presented by the poetthe meanini, and then it studys themost prominent artistic features of the poetic language adopting the descriptive and analytical approach.

مصطلحات مفتاحية: رثاء، الشباب، تشكيل

مقدمة:

لا شك أن الأدب الحقيقي هو الأدب الصادر من داخل التجربة فيكون لسان النفوس، وترجماناً لما تحمله من عواطف ومشاعر، ولعل من الموضوعات الأقرب إلى ذلك تلك التي تتناول الذات البشرية بتقلباتها وأحوالها، وفعل الزمن فيها، وضمن هذا السياق يبرز غرض الرثاء عموماً الذي يعبر في معناه العام عن فقدان يولد مشاعر الأسى، سواء أكان

المفقود إنساناً عزيزاً، أم كان شيئاً ذاتياً كعمر الإنسان، مما يدفع الشاعر لرثاء نفسه، وربما كان أوجع الرثاء هو رثاء الذات الشاعرة لنفسها، عندما تشعر باقتراب الموت الذي يرسل رسائله عبر الشيب ووداع الشباب.

ينطلق البحث من مقولة أساسية، هي أن مرحلة الشباب من أهم المراحل التي يحياها الإنسان وأغناها وأجملها، وإن فقدانها يولّد، غالباً، شعوراً مأساوياً لدى الشعراء، فيجعلون من فقدان مرحلة الشباب- كما سنلاحظ- فقداناً للحياة، فيندفعون للبكاء عليها واستعادة ذكرها في نوع من رثاء الذات التي فقدت أجمل مراحل عمرها، من هنا جعل الشعراء العزاء الحقيقي للإنسان يكمن في مواساته عند فقد شبابه. وقد اخترنا ابن الرومي نموذجاً تطبيقياً لجملة من المسوغات العلمية، لعل أهمها: أن ابن الرومي يعدّ من أبرز من تناول هذا الموضوع وفصّل القول فيه، كما أنه تميز بأنه أفرد لهذا الغرض مقطوعات خاصة به، ولم يكتف بالاحتفاء به في مقدمات القصائد التي تتناول موضوعات أخرى، يُضاف إلى ذلك بروز هذا الغرض ووضوح معالمه عند الشاعر وكثرة قصائده التي تناولت هذا الغرض مقارنة مع الشعراء الآخرين الذين اعتنوا بهذا الغرض لاسيما البحتري وأبو تمام، فقد برزت عناية الشاعر بتفاصيل هذا الموضوع، فأطال في مقدماته التي تناول فيها رثاء الشباب إلى درجة منافسة الغرض الرئيسي في القصيدة، وهذا ما جعل المتلقي يتماهى مع الشاعر في تلك التفصيلات، ويتعاطف معه في موضوعه.

يسعى البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة، لعل من أبرزها:

- ما الأنماط الفنية التي ظهر من خلالها رثاء الشباب عند ابن الرومي؟
- كيف كان إحساس ابن الرومي بمرحلة الشباب؟ وكيف كانت نظرته إليه؟ وكيف كان تقبّله لمرحلة المشيب؟
- ما أبرز المعاني والدلالات التي تناولها رثاء الشباب في شعر ابن الرومي؟
- هل ثمة صفات إيجابية لمرحلة المشيب تخفف من وطأة فقدان الشباب؟
- ما أبرز الملامح المعنوية والفنية الأسلوبية التي ظهرت في شعر رثاء الشباب عند ابن الرومي؟

وسيعتمد البحث المنهج التحليلي الوصفي الذي يعنى بوصف الظاهرة الأدبية المدروسة، وتحليل سماتها الأسلوبية. أما خطة البحث، فسيقسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد وثلاثة مباحث، نتوقف في التمهيد عند المسوغات النفسية والاجتماعية لرثاء الشباب عند ابن الرومي، ثم نتوقف عند ملامح هذا الغرض في الشعر العربي قبل ابن الرومي، وصولاً إليه.

وفي المبحث الأول نتوقف عند النمطين اللذين حضر من خلالهما شعر رثاء الشباب عند ابن الرومي، وفي المبحث الثاني نتوقف عند المعاني التي تناولها ابن الرومي في رثاء الشباب، وفي المبحث الثالث نتوقف عند الظواهر الفنية التي برزت في هذا النمط من الشعر والتي أسهمت في نقل مقولاته إلى المتلقي، ثم ختمنا البحث بأبرز النتائج التي توصلنا إليها.

تمهيد:

أولاً: المسوغات النفسية لرثاء الشباب عند ابن الرومي:

يمكن أن نتحدث، هنا، عن نوعين من المسوغات يسهمان في تشكيل الخلفية النفسية لرثاء الشباب عند ابن الرومي، النوع الأول عوامل ذاتية مُتعلّقة بالشاعر ابن الرومي ذاته، وما تعرّضت له حياته من هزّات ونكبات. والنوع الثاني عوامل موضوعية وهي سمات يشترك بها البشر جميعاً، وتتمثّل في تأثير الزمن في حياة الإنسان، وتبعات ذلك. وفيما يلي تفصيل لذلك:

1- العوامل الذاتية:

لعلّه من المفيد قبل الولوج في موضوع رثاء الشباب عند ابن الرومي أن نتوقّف عند بعض ملامح شخصيته التي يمكن أن تعيننا على تفهم طبيعة فكر الرجل، والعوامل التي أثّرت في مسيرة حياته، ولد أبو الحسن علي بن العباس بن جريج المشهور بابن الرومي سنة (221هـ)1، من أب يوناني وأم فارسية، ولكنّ الشاعر لم يكد يعرف والده، إذ يبدو أنه توفّي وهو طفل2، وعاش في أسرة متواضعة رقيقة الحال، وظلّ يعيش حياته فقيراً معوزاً في عصر كانت فيه بغداد تموج بالمتع وتزخر بالملاهي، فنصيبه من جوائز الممدوحين من الخلفاء لم يكن جزيلاً ، لندرة اتصاله بهم، فكانت مدائحه مُوجّهة إلى الولاة والأمراء الذين لم يكونوا يجزلون العطاء3.

" وقد اجتمعت أسباب كثيرة أفسدت عليه حياته وسلبته متعها وبهجتها، وأذكت في نفسه شعوره بالحزن والألم والحرمان، إذ فقد والده وهو حدث، وفقد والدته وهو شاب يافع، ولم توادعه الأيام ولا صفت له ولا أقبلت عليه، بل مضت تجرعّ حياته غُصصاً مريرة وتحيلها شقاء وبلاء لا انقطاع لهما، فقد عصف القدر بأبنائه الثلاثة واحداً تلو الآخر وتوالت فصول مأساته، فمات أخوه الوحيد، وتمت مصائبه بوفاة زوجته، فكبر عليه الخطب وقلّ العزاء"4.

لم يتزوّج ابن الرومي بعد فقده زوجته وأبنائه بل عاش منفرداً حتى مات مسموماً على يد وزير المعتضد5، سنة(283هـ) أو (284هـ)6.

يُضاف إلى النكبات السابقة التي أصابت الشاعر أنه كان يعاني من بعض الصفات الجسمية ، فقد وُصف بأنه " كان صغير الرأس مستدير أعلاه، أبيض الوجه، يخال لونه شحوب في بعض الأحيان ... وبادر إليه الصلع والشيب في شبابه. وأدركته الشيخوخة الباكرة، فاعتلّ جسمه وضعف نظره وسمعه ولم يكن قوي البنية لا في شباب و لا شيخوخة ... وكان إذا مشى اختلج في مشيته، ولاح للناظر كأنّه يدور على نفسه أو يغربل لاختلال أعصابه واضطراب أعضائه"7.

ويبدو أن الملامح السابقة وحياة الحرمان التي عاشها، " وما عرف عنه من اعتلال جسده ونفسه وحدة مزاجه هي التي أعدته لأن يكون أكبر متخصص في بكاء الشباب، بل في بكاء الحياة نفسها وحظه العاثر فيها"8. ومن هنا يمكن القول لعل ابن الرومي " أهم شاعر تفجّع على شبابه، وجزع من مشيبه... فكان بكاء الشباب هو اللون البارز في صدر قصائده، واللحن الحزين المحبب إلى نفسه، القريب إلى قلبه، ذلك اللحن الذي مضى يكثر من عزفه في فواتح قصائده بحيث غطّى على ما سواه من الألحان"9.

ومن أجل ذلك كان بكاؤه شبابه وتحسره عليه أشد التحسر صورة طبيعية لحياته المحرومة للذة العيش.

2- عوامل موضوعية:

وهي تتمثّل في الملامح النفسية والجسمية التي يفرضها الزمن، فتتولّد ثنائية الشباب والشيب، لتشكلا أهم مرحلتين مفصليتين في حياة الإنسان، فعمر الإنسان وتر مشدود بين صرخة الولادة وشهقة الموت الأخيرة، فتسير حياته_ إن شاء الله لها ذلك- بين مرحلتين أساسيتين تشكلان ثنائية ضدية، هما مرحلتا الشّباب والشّيب، " إذ تُباين إحداهما الأخرى في كثير من الجوانب إن لم يكن كلّها؛ فحياة الإنسان في مرحلة الشّباب تختلف اختلافاً كبيراً عنها في مرحلة الكبر والمشيب، ففيها يعيش الإنسان بكامل قوّته وطاقته الجسميّة والعقليّة، ويكون مُقبلا على الحياة مُخططا لها ساعيا لتحقيق ذاته، محاولا الاستمتاع بكل ما فيها من مباهج الحياة ومتعها، ولكنّ كلّ هذا يتحوّل إلى ما يناقضه تماما في مرحلة الكبر والمشيب،

الأمر الذي يُحدث تغييراً جذريّا في حياة الإنسان من جوانب عدّة :جسميّة، ونفسيّة، واجتماعية، كما يُحدث تغييراً في نظرة الإنسان وموقفه من الحياة، ما مضى منها وما هو قادم"[10].

أما مرحلة الشباب، فتشكل نقطة انطلاق الإنسان الحقيقية نحو الحياة بعد أن أنهى مرحلة الطفولة، يحثّها الأمل بالمستقبل، والتطلع إلى تحقيق الأحلام، وتعد هذه المرحلة " مرحلة تحقيق الذات، ومرحلة الحب والمرح، ومرحلة نمو الشخصية وصقلها"11. وقد ثمن الدين الإسلامي مرحلة الشباب، وألح على أهميتها في حياة الإنسان، من هنا كانت الدعوة إلى استغلال هذه الفترة من العمر خير استغلال، ونظراً لأهميتها جعل الله سبحانه وتعالى الحساب عليها من أول ما يُسأل عنه الإنسان يوم الحساب، وهذا ما يتضح في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " اغتنم خمسا قبل خمس، شبابك قبل هرمك، وصحّتك قبل سقمك، وشبابك قبل هرمك، وغناك قبل فقرك وفراغك قبل شغلك، وحياتك قبل موتك"[12].

وتمتاز مرحلة الشباب بأنها مرحلة "نمو الانفعالات وتتميز بالسيولة والعنف والتذبذب والتّناقض والقوّة والحماس والحساسيّة إلى أن تصل إلى الاستقلال والاستقرار والنّضج الانفعالي، وخلال هذه المرحلة ينمو الشّاب اجتماعيّا ويستقل ويؤكّد ذاته"[13].

" ولمّا كانت مرحلة الشّباب من أهم المراحل التي يسعى فيها الإنسان إلى تحقيق ذاته و إشباع رغباته المختلفة، و إبراز ما لديه من إمكانات وطاقات يخدم فيها نفسه ومجتمعه، فإنّها من أجمل محطّات الحياة التي يحياها الإنسان؛ إذ يشعر أنّ لديه دوراً يؤدّيه في الحياة، وأنّ له أهدافا وغايات يسعى لتحقيقها في هذه المرحلة التي تعد من أنسب مراحل عمر الإنسان التي يبحث فيها عن كلّ ما يجلب له السّعادة والمتعة، كما تعدّ من أجمل محطّات الحياة وأحبّها إلى النّفس إلى درجة أن الإنسان يتمنّى لو أنّها لا تنتهي وألا يغادرها"[14]. ولأهميتها أكرم المولى سبحانه وتعالى المؤمنين الداخلين إلى الجنة بأن يبقوا في مرحلة الشباب التي هي المرحلة الأجمل في عمر الإنسان، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: " أهل الجنّة شباب جرد مرد كحل، لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم"[15].

أما مرحلة الشيب، فهي النهاية الحتمية لمرحلة الشباب بكل ما تنطوي عليه من قوة وتفاؤل والانتقال إلى مرحلة الضعف والوهن والتشاؤم، وتبدأ الذات الإنسانية تشعر بفقدان أهميتها في الحياة، ويؤدي الضعف الجسمي والنفسي في هذه المرحلة تولّد مشاعر سلبية تجعل الإنسان يشعر " بدنو أجله و الإحساس بقرب النّهاية والخوف والقلق على ما تبقّى من العمر والخوف من المرض ومن الوحدة والعزلة"[16]. وتجب الإشارة إلى أنه ليس كل ما تنطوي عليه دلالات المشيب هو دلالات سلبية يائسة من الحياة، بل من ضمن دلالاتها البارزة دلالة الوقار والخبرة والاحترام، وهذه السمات تخفف من وطأة التقدم بالسن.

ثانياً: ملامح رثاء الشباب في الشعر العربي قبل ابن الرومي:

يشير الشريف المرتضى في كتابه (الشهاب في الشيب والشباب) إلى أن الشعراء الجاهليين والأمويين لم يسهبوا في وصف الشيب، ووصف ألم فقدان الشباب، يقول:

" اعلم أن الإغراق في وصف الشيب والإكثار من معانيه واستيفاء القول فيه لا يكاد يوجد في الشعر القديم، وربما ورد لهم فيه الفقرة بعد الفقرة، ... وإنما أطنب في أوصافه واستخراج دفائنه والولوج إلى شعابه الشعراء المحدثون"17، وعنى بالشعراء المحدثين أبا تمام والبحتري وابن الرومي، وهم من خصّصهم باختياراته في كتابه.

وقد ذهب المرزباني إلى أن عمرو بن قميئة هو من ابتكر هذا اللون في مقدمات القصائد، يقول: " وعمرو هو القائل يبكي شبابه، وهو أول من بكى عليه:

لا تَغبِطِ المَرءَ أَن يُقالَ لَهُ   أَمسى فَلانٌ لِعُمرِهِ حَكَما

إِن يُمْسِ في خَفْضِ عَيْشِهِ فَلَقَد   أخنى عَلى الوَجهِ طُولُ ما سَلِما

قَد كُنتُ في مَيعَةٍ أُسَرُّ بِها   أَمنَعُ ضَيمي وَأُهبِطُ العُصُما

يا لَهفَ نَفسي عَلى الشَبابِ وَلَم   أُفقِد بِهِ إِذ فَقَدتُهُ أَمَما "18

وما يميز رثاء الشباب في عصري ما قبل الإسلام والعصر الإسلامي، أنه " لم يكن مقدمات لقصائد طويلة، بل مقطعات نفثوا فيها آلامهم، وتمثلوا ذكرياتهم"19، من دون إسهاب أو إطالة، فهي إشارات سريعة، اشتملت على معاني عامة مشتركة كررها الشعراء، فالتقدم بالعمر وبروز الشيب في الرأس هو إعلان لموت الشباب، الذي سينجم عنه غياب قطع حبال المودة مع المرأة، وهذا ما عبّر عنه الأعشى بقوله20:

بانَت سُعادُ وَأَمسى حَبلُها رابا   وَأَحدَثَ النَأيُ لي شَوقاً وَأَوصابا

وَأَجمَعَت صُرمَنا سُعدى وَهِجرَتَنا   لَمّا رَأَت أَنَّ رَأسي اليَومَ قَد شابا

فغياب سعاد وسعدى هو صورة لغياب الشباب، وهذا ما يدفع الشعراء إلى التحسر على الشباب، و إظهار المواجهة الخاسرة بين الشاعر والزمن، وهذه الدلالة يمكن أن نلحظها في قول سلامة بن جندل21:

أَودى الشَبابُ حَميداً ذو التَعاجيبِ   أَودى وَذَلِكَ شَأوٌ غَيرُ مَطلوبِ

وَلّى حَثيثاً وَهَذا الشَيبُ يَطلُبُهُ   لَو كانَ يُدرِكُهُ رَكضُ اليَعاقيبِ

أَودى الشَبابُ الَّذي مَجدٌ عَواقِبُهُ   فيهِ نَلَذُّ وَلا لَذّاتِ لِلشيبِ

فالأبيات تكشف عن مواجهة الشاعر للزمن، فكل عام يمضي من حياته يمثّل نقصاً وزيادة في عمره الذي يسير نحو نهايته، لذلك يبثّ الشاعر شكواه من ذهاب الشباب ويظهر تفجّعه عليه من خلال إلحاحه على تكرار لفظة(أودى) التي تظهر عجزه أمام الشيب والهرم.

ويقترن الحديث عن ذهاب الشباب بالحديث عن الشيب، وهذه نتيجة منطقية، فلا يشعر الإنسان بفداحة المفقود(الشباب) إلا بعد فواته وانقضائه، وهذا ما عبّر عنه المرقش الأكبر في قوله:22

فهَلْ يَرْجِعَنْ لي لِمتَّي إنْ خَضَبْتُها   إلى عَهْدِها قَبْلَ المَماتِ خِضابُهَا

رأَتْ أُقْحُوانَ الشَّيْبِ فوقَ خَطِيطَةٍ   إذَا مُطِرَتْ لم يَسْتَكِنَّ صُؤَابُهَا

فإنْ يُظْعِنِ الشَّيْبُ الشَّبَابَ فقد تُرَى   به لِمَّتي لم يُرْمَ عنها غُرابُها

فالأبيات تصوّر الصراع بين الشيب والشباب، الذي ستكون الشيخوخة نتيجته الحتمية، ويتمثل ذاك الصراع برؤية المرأة لأقحوان الشيب، إلا أنّ الطبيعة الإنسانية النافرة من الهرم تظل تلحّ على الشاعر لإرضاء دوافعها في استشفاف معاني الحياة من مرحلة الشباب وتفرض عليه صورة حركية شخّصها في قوله: (يظعن الشيب الشباب) أو قوله (لم يرم عنها غرابها)، فهذه الانتقالات من شيب قادم إلى شباب راحل، ومن مكث سواد اللمة ومفارقتها إلى بياض الهرم، دال على الصراع المحتدم بين الشباب والشيب في نفس الشاعر، فالشيخوخة زائر ثقيل لا يترك حتى يحلّ محلّه زائر الموت23، ولذا أكثر الشعراء من البكاء على الشباب المنصرم، ولا غرابة في ذلك " فبكاء الشباب ظاهر إنسانية تتصل بالنفس في أخصّ خصائصها "24. ومن هنا حضرت دلالة النفور من المشيب، لأنه مؤذن بانقضاء مرحلة الشباب، وهذا ما عبّر عنه الشاعر عدي بن زيد عندما قال:25

نَزَلَ المشيبُ بِوَفدِهِ لا مَرحَبَا   ورَأى الشَّبابُ مَكَانَهُ فَتَجَنَّبَا

ضَيفٌ بَغيضٌ لا أرَى لي عُصرَةً   مِنهُ هَرَبتُ فَلم أجِد لي مَهرَبَا

بُدِّلتُ بِالعَيشِ اللَّذيذِ ونِعمَةِ الـ   عُمرَينِ هَمّاً شاهِداً ومُغَيَّبَا

ولَقَد يُصاحِبُني الشَّبابُ فَلم أكُن   آتي بهِ إلاَّ الفَعَالَ الأَصوَبَا

ولَقَد حَفِظتُ مَكانَهُ ورَعَيتُهُ   وجَعلتُهُ مِنِّي الأَحَبَّ الأَقرَبَا

فالشاعر ينفر من المشيب حيث يشعر أنه قد فات الأوان وحان وقت وداع المتعة واستقبال الضعف والوهن، أما شبابه فقد كان ميدان تحقيق الذات، من خلال القدرة على العمل، فالشيب رمز الفناء، والشباب رمز الحياة والعطاء، فاستذكار صورة الشباب، هو استذكار للحياة من جديد.

ومن هنا برز في بكاء الشباب دلالات كثيرة تشير إلى الحكمة والعظة، كما نلحظ في قول بشر بن أبي خازم:26

وَكُلُّ غَضارَةٍ لَكَ مِن حَبيبٍ   لَها بِكَ أَو لَهَوتَ بِهِ مَتاعُ

قَليلاً وَالشَبابُ سَحابُ ريحٍ   إِذا وَلّى فَلَيسَ لَهُ اِرتِجاعُ

فالشاعر يشبه الشباب بالسحاب الذي تدفعه الريح، للعظة والاعتبار.

وسيحافظ الشعراء في العصر العباسي على كثير من دلالات رثاء الشباب التي وردت في شعر ما قبل الإسلام، ولا سيما دلالات التحسّر على الشباب، وازورار الحِسان من الشعراء، ومظاهر الضعف والوهن التي تعتري الجسد، والاقتراب من المنية، وغيرها، فهذا أبو العتاهية يبكي شبابه قائلاً:27

بَكَيتُ عَلى الشَبابِ بِدَمعِ عَيني   فَلَم يُغنِ البُكاءُ وَلا النَحيبُ

فَيا أَسَفا أَسِفتُ عَلى شَبابٍ   نَعاهُ الشَيبُ وَالرَأسُ الخَضيبُ

عَريتُ مِنَ الشَبابِ وَكانَ غَضّاً   كَما يَعرى مِنَ الوَرَقِ القَضيبُ

فَيا لَيتَ الشَبابَ يَعودُ يَوماً   فَأُخبِرُهُ بِما صَنَعَ المَشيبُ

نلاحظ العاطفة المتأججة عند أبي العتاهية التي تعكس مرارة نزول الشيب، التي تؤشر إلى انقضاء أيام الشباب واليأس من عودتها.

وإلى مثل ذلك يذهب ابن المعتز الذي يحن إلى زمن الشباب، ويجعل المصيبة الحقيقية للإنسان هي مصابه بفقدان شبابه، يقول:28

هَبني حنَنتُ إلى الشَّبابِ فطَمستُ شيبي با ختضابي

ونَفقتُ عندَ الغانيا تِ بحُليتي وجِهلن ما بِي

مَن لي بما وَقفَ المشيـ بُ عليه من ذُلِّ الخضابِ

ولقَد تأمَّلتُ الحيا ةَ بُعَيدَ فقدانِ التَّصابي

فإذا المصيبةُ بالحَيا ةِ هيَ المصيبةُ بالشَّبابِ

والشباب دَيْنٌ يجب أن يُوفّى عند البحتري، وهنا نلحظ جنوح البحتري نحو فلسفة القضية، يقول:29

سَأَلَتني عَنِ الشَبابِ كَأَن لَم تَدرِ أَنَّ الشَبابَ قَرضٌ يُؤَدّى

لَم يَبِن عَن زَهادَةٍ مِنهُ لَكِن آنَ لِلمُستَعارِ أَن يُستَرَدّا

فالشاعر هنا يميل إلى توصيف الحالة منطقياً، أكثر من محاولة إظهار مشاعره.

وبناء على العرض السابق، يمكن أن نلحظ حضور رثاء الشباب عند أغلب الشعراء، لا سيما بعد تقدمهم في السن، وشعورهم أن المفقود جدير بالرثاء، وجدير بأن يُبكى عليه، إن الشباب الذي انقضى، ولم يعد من سبيل إلى استرجاعه، إلا بتذكر لحظاته الجميلة الهاربة كحلم جميل.

المبحث الأول: نمطا قصيدة رثاء الشباب عند ابن الرومي:

يحضر رثاء الشباب عند ابن الرومي، في نمطين رئيسيين هما: نمط مقدماتي، أي يكون موضوع رثاء الشباب في مقدمة قصيدة تهدف إلى غرض آخر، فيكون رثاء الشباب هو وسيلة تمهيدية للغرض الأساسي، إذ لاحظنا أن رثاء الشباب عند ابن الرومي كان يحضر دوماً في مقدمات قصائده المدحية، وفي هذا تمرد على عادات الشعراء السابقين الذين غالباً ما يفتتحون قصائد المديح بالنسيب أو بالوقوف على الأطلال، وفيما يلي تفصيل لذلك:

أولاً: رثاء الشباب في مقدمة بناء القصيدة:

إن بروز مقدمة رثاء الشباب هو انحياز من الشاعر للتعبير عن تجربته الذاتية، ودليل على ولعه في الابتعاد عن التقليد الذي سارت عليه القصيدة في عصور سلفت، ولعل من أبرز ما يؤكد ذلك أن ظروف عصره الحضارية والاجتماعية قد فرضت اختفاء مقدمة الفروسية، ومقدمة الظعائن ومقدمة الأطلال من شعر ابن الرومي30، وهذا دال على ثورته على التقليد، وقد عبر في غير موضع من ديوانه عن رفضه الوقوف على الأطلال، يقول31:

لم يُبكني رسمُ منزلٍ طسما بل صاحبٌ حال عهدُهُ حُلما

ويمكن أن نجمل أبرز ما لاحظناه في رثاء الشباب الذي جاء في مقدمة القصائد الطويلة بالنقاط الآتية:

1- أنها جاءت في مقدمة قصائد غرض المديح، أول ما يلاحظ على مقدماته التي بكى فيها الشباب أنها قاربت الثلاثين قصيدة، وهي كثرة لم نعهدها عند غيره من الشعراء ممن سبقوه أو عاصروه32. ومن هذه المقدمات قوله في مقدمة قصيدة يمدح فيها رجلاً من أعيان عصره أسمه صاعد بن مخلد:33

أبَيْنَ ضُلوعي جَمْرةٌ تتوقَّدُ   على ما مضى أَمْ حسرَةٌ تتجدَّدُ

خليليَّ ما بعد الشَّبابِ رَزِيَّةٌ   يُجَمُّ لها ماء الشؤون ويُعْتَدُ

فلا تَلْحَيَا إن فاض دمْعٌ لفقده   فَقَلَّ له بحرٌ من الدمع يُثْمَدُ

ولا تعجبا لِلْجَلْدِ يبكي فربّما   تفطَّر عن عينٍ من الماء جَلْمدُ

شبابُ الفتى مجلودُه وعزاؤه   فكيف وأنَّى بعده يتجلدُ

وفَقْدُ الشَّبابِ الموتُ يوجد طعْمُهُ   صُراحاً وطعمُ الموتِ بالموتِ يُفْقَدُ

فهذه المقدمة، ومثيلاتها التي نرى ترثي الشباب وترى في فقده مصيبة المصائب، فتسكب الدموع مدرارة عليه، تثير سؤالاً مهماً، مفاده: كيف نسوّغ حضور رثاء الشباب، وحلول المشيب في الرأس في مقدمات المدح؟ ربما يكون ذلك من باب الاستعطاف، وإثارة الشفقة في قلب الممدوح على الشاعر، لاسيما عندما يجعل الشاعر الممدوح هو الأمل، وبالتالي هو الذي يعوّض عن شباب ضاع وانقطع، إذ يصبح الممدوح رمزاً للشباب وللحياة، بعدما انقطع الأمل والرجاء، ومن هنا نراه يقول في القصيدة المشار إليها أنفاً يقول:34

ومالي عزاء عن شبابي علمتُه   سوى أنني من بعده لا أُخَلَّدُ

على أن في المأمول من فضل صاعدٍ   عزاءً جميلاً بل شباباً يُجدَّدُ

ستظهر نُعْماه عليّ فأغتدِي   وغصنُ شبابي ليّنُ المتنِ أغْيَدُ

فهذه المقدمة تنقل الممدوح إلى التعاطف مع الحالة التي يعيشها الشاعر، وهي تشكّل الممهدات لجو آخر هو جو الحياة والحركة في صفات الممدوح وهذه الدلالة التي تجد عزاءها في الممدوح تتكرر عند ابن الرومي، وهي تمثل حسن التخلص من مقدمة القصيدة إلى غرضها الأساسي، كما أنها تقدّم دلالة جديدة، لا تخلو من مبالغة في المدح، مُتمثّلة في جعل الممدوح هو العزاء عن الشباب الآفل، ومنها قوله:35

ظلمتني الخطوبُ حتى كأني   ليس بيني وبينها من حَسيبِ

سلبتْني سوادَ رأسِي ولكن   عوّضتْني رياشَ كلِّ سليبِ

عوّضتني أخا المعالي عليّاً   عِوَضٌ فيه سلوة للحَريبِ

فالممدوح يعوض عن أي مصيبة مهما كبرت، كما أن الممدوح هو رمز للشباب بعطائه، يقول:36

ولقد قلت للشباب الذي با   ن قليلٌ من قاسمٍ أن يعيدَكْ

يا شبابي أبو الحسين زعيمٌ   ونداه بأن تُميد مُميدَكْ

فهنا يُتحدّى الشيب بالممدوح الذي يقضي على كل ما يعكر صفو الحياة، ويعوّض المادح عن خسارته شبابه، وهذا من باب المبالغة في المدح.

2- أنها تعبير عن تجربة ذاتية، وليس عن تقليد شعري، بدليل أن بعض هذه المقدمات قد وصل إلى سبعين بيتاً، كما نلحظ في قصيدته التي يمدح فيها عبيد الله بن عبد الله، والتي جاء في مطلعها:37

صِبا من شاب مَفْرِقُهُ تَصابي   وإن طلب الصِّبا والقلبُ صَابي

أعاذِلُ راضني لك شيب رأسي   ولو لا ذاك أعياكِ اقتضابي

فقد نافس رثاء الشباب في مقدمة القصيدة الغرض الأساسي لها، من هنا يمكننا الظن أن رثاء الشباب عند ابن الرومي كان غرضاً مهماً لا يقل عن الغرض الأساسي للقصيدة، بل يوازيه من الناحية الفنية والجمالية. من هنا ذهب بعض الباحثين إلى عدّ مقدمات ابن الرومي تعبيراً عن نفسه، وأنه لا يهدف من وراءها التمهيد الفني بين يدي موضوعات قصائده الأساسية لتهيئة الممدوحين أو السامعين38.

وإذا كان ابن الرومي قد نظم مقدمة من سبعين بيتاً في حديث الشيب والشباب، فإن هذا العدد من الأبيات أمر يخص الشاعر نفسه، ويميزه عن شعراء عصره، ويجعله ينفرد عنهم بهذا الغرض، أي التخصص برثاء الشباب، فلكلّ من شعراء عصره تجربته المستقلة مع الشيب، ومشاعره التي تختلف عن باقي الشعراء، من هنا قد لا يرى الشاعر أن تكون مقدمة قصيدته عن الشيب كما فعل البحتري39.

وربما ذلك يشير إلى تقديم ابن الرومي لتجربته الذاتية، ومن هنا كانت هذه المقدمات زفرات موجوع على شباب ضائع، ولم تكن تقليداً أو سيراً على عرف فني، كما نلحظ عند شعراء آخرين كالمتنبي، الذي يقول مقلداً السابقين:40

وَما ماضي الشَبابِ بِمُستَرَدٍّ   وَلا يَومٌ يَمُرُّ بِمُستَعادِ

مَتى لَحَظَت بَياضَ الشَيبِ عَيني   فَقَد وَجَدَتهُ مِنها في السَوادِ

مَتى ما اِزدَدتُ مِن بَعدِ التَناهي   فَقَد وَقَعَ اِنتِقاصي في اِزدِيادي

ولعل خلو هذه القصيدة من التجربة الذاتية مرتبط بتاريخ نظم القصيدة، فالمتنبي نظم هذه الأبيات في سنة 326 هـ، وكان عمره آنذاك ثلاثاً وعشرين عاماً، وبالتالي لم يعش بعد تجربة الشيب، فالتفصيل في رثاء الشباب وذكر المشيب عند ابن الرومي كان تعبيراً حيّاً عن حياته التي عاشها، ومن هنا حاول بعض الدارسين تفسير ظاهرة طول تلك المقدمة، فذهبوا إلى أن سبب الطول، هو سبب فني عائد إلى شغف الشاعر بتقليب المعنى الواحد على جميع الوجوه، وفي هذا يقول ابن رشيق: " وكان ابن الرومي ضنيناً بالمعاني، حريصاً عليها، يأخذ المعنى الواحد ويولده، فلا يزال يقلبه ظهراً لبطن، ويصرفه في كل وجه، وإلى كل ناحية، حتى يميته ويعلم أنه لا مطمع فيه لأحد"41.

وذهب بعضهم إلى أن سبب طول تلك المقدمة هو سبب وجداني نفسي، يتمثّل في أن الشاعر قد " وجد في هذه المقدمة متنفّساً بثّ فيه ما كان يعاني من الأحزان والحرمان ... وعلى رأسها المرأة التي فقدها بفقد شبابه"42.

3- أنها بخلاف مقدمات القصائد التقليدية، لم تكن تهدف إلى تهيئة السامع للغرض الأساسي بأبيات قليلة، بل كانت، غالباً، تعتمد على التفصيل بالمعاني، وهذا ما عبّر عنه ابن خلكان بقوله:" هو صاحب النظم العجيب، والتوليد الغريب، يغوص على المعاني النادرة فيستخرجها من مكامنها، ويبرزها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى آخره، ولا يبقي فيه بقية"43، مما أدى إلى أن أغلب هذه المقدمات كانت طويلة قياساً إلى المقدمات التقليدية، ومن الشواهد الدالة على النزعة التفصيلية، قوله في إحدى مقدمات قصائده:44

يُذكرني الشبابَ جِنانُ عَدْن على جنبات أنهارٍ عذابِ
تُفَيِّئُ ظلَّها نفحاتُ ريحٍ تهزُّ متونَ أغصانٍ رِضابِ
إذا ماسَتْ ذوائبُها تداعت بواكي الطير فيها بانتحابِ
يُذكِّرني الشبابَ رياضُ حَزْنٍ ترنَّم بينها زُرقُ الذُّبابِ
إذا شمسُ الأصائلِ عارضَتها وقد كَرَبَتْ تَوارَى بالحجابِ
وألقتْ جُنحَ مغْربها شُعاعاً مريضاً مثل ألحاظ الكَعابِ

فالشاعر يحاول رصد كل ما تثيره في نفسه ذكرى الشباب من خلال اللازمة المتكررة (يذكرني الشباب)، إذ يمنح كل تكرار دلالة جديدة، يمزج فيها بين الطبيعة والشباب، وينوع في الصور التي تلتقي في دلالة نهائية متمثلة في إظهار الحسرة على شباب انقضى وانتهى، ولم تعد من صوره الجملة إلا تلك الماثلة في الذكريات.

4- اقتران الحديث عن رثاء الشباب بالحديث عن المشيب والهرم، ولعل السبب في ذلك يعود لأن:" الحديث عن وطأة الشيب وما يتركه من ندوب غائرة في وجدان الشاعر وحياته الراهنة لا ينفصل عن حديث الشاعر فيما أمضاه في فتوته وشبابه"45، ومن هنا يمكن القول إن الموضوعين متكاملان في التعبير عن الحياة البشرية.

ثانياً: رثاء الشباب في قصائد قصيرة خاصة(مقطعات):

وهي مجموعة من القصائد القصيرة التي تأتي على شكل مقطعات تتناول موضوعاً واحداً هو رثاء الشباب، وهذا ما يجعلها تمتاز بالوحدة العضوية فهي تعالج فكرة واحدة(الشباب والشيب)، كما تمتاز مقطعات ابن الرومي في رثاء الشباب بصدق العاطفة، فهي تعبر عن مشاعر حقيقية تجاه انقضاء الشباب، نتيجة عدم ارتباطها بغرض آخر، فهي ليست مقدمة لمديح ممدوح معين تفرض الصنعة منطقها عليها. كما تمتاز هذه المقطعات بأنّها تدور في فلك دلالتين عامتين، هما: بكاء الشباب والهلع من المشيب، والحكمة والموعظة المستفادة من انقضاء الشباب وحلول المشيب. ولملاحظة هذه السمات يمكن أن نتوقف عند نماذج دالة على ذلك، يقول في مقطوعة مؤلفة من ستة أبيات:46

يا شبابي وأين مني شبابي آذنتني حِبالُهُ بانقضابِ
دولةٌ يغمِرُ الزمانُ فتاها سَوَّمَتْ بالسواد سيما الشبابِ
لهف نفسي على نعيمي ولهوي تحت أفنانِهِ اللِّدانِ الرِّطابِ
ومُعَزٍّ عن الشباب مُؤَسٍّ بمشيبِ اللِّدات والأترابِ
قلتُ لما انتحى يَعُدُّ أساهُ من مصابٍ شبابُهُ فمُصابِ
ليس تأسو كلومُ غيري كُلومي ما بهِ ما بهِ وما بيَ ما بي

لو تأملنا المقطوعة السابقة، فسنجد أنّها حققت وحدة موضوعية من خلال تناولها رثاء الشباب والتحسّر عليه، واقتران هذا الرثاء بحلول المشيب بالرأس، ليصل إلى نتيجة حاسمة أن المصاب الحقيقي هو المصاب بفقد الشباب، الذي لا عزاء

له، وهذه الدلالات متكررة في المقطوعات جميعها التي تناولت الشيب، كما نلحظ في قوله في مقطوعة أخرى مؤلفة من أحد عشر بيتاً:[47]

الشيب أحلم والشبيبة أظرفُ والرشد أسلم والغواية أترفُ

ذهب الشباب فبان ما لا يرتجى وأتى المشيب فجاء ما لا يصرف

سقت الشباب سجال غيث وكف يروينه وسجال دمع ذُرَّف

إننا أمام ثنائية ضدية صراعية(شباب/ شيب)، فحلول الشيب مؤشر على وداع الشباب، ذلك الوداع الذي يثير في نفس الشاعر الأسى والألم.

المبحث الثاني: مضامين رثاء الشباب عند ابن الرومي:

يقدّم لنا ابن الرومي في رثائه لشبابه جملة من المعاني والدلالات العامة التي تندرج تحتها دلالات ومضامين جزئية، وتظهر الدلالات العامة من خلال التحسّر على الشباب المنصرم، وموقف الشاعر من الضعف العام والوهن الذي أصاب جسده، وموقفه من إقصاء المجتمع له، و تيقنه من استحالة الخلود، فيكون وداع الموت مؤشراً لاقتراب المنية، ولذلك نجد الشاعر يتألم لفراق شبابه، ويبكي صباه الضائع، لأنه لا يعني له بياض شعر الرأس فحسب، وإنما يعني هجران الغواني وإدبار الحياة عنه، بعد أن كانت تسعى وراءه، من هنا ينبع ألم الشاعر، من إحساسه بالماضي، بكل جماله المفقود، وبكل لذائذه القديمة، فيكون مصدراً أساسياً **لإثارة مشاعر الحسرة والبكاء**، هذا التحّسر التي عبّر عنها في قوله:48

أَبَيْنَ ضُلوعي جَمْرةٌ تتوقَّدُ على ما مضى أَمْ حسرَةٌ تتجدَّدُ

خليليَّ ما بعد الشَّبابِ رَزِيَّةٌ يُجَمُّ لها ماء الشؤون ويُعْتَدُ

فلا تَلْحَيَا إن فاض دمْعٌ لفقده فَقَلَّ له بحرٌ من الدمع يُثْمَدُ

شبابُ الفتى مجلودُه وعزاؤه فكيف وأنَّى بعده يتجلدُ

ومن هنا تحضر دلالة المفقود العظيم الذي لا يعوّض، فيصبح رثاؤه حسرة دائمة في النفس، فالشباب مرثي لا ينقطع بكاءه حتى الممات، وهذا ما عبّر عنه ابن الرومي بقوله:[49]

سأثني بآلاء الشبيبةِ باسِطاً لساني بها حتى أحينَ فأُقبَضا

فلحظة السعادة تنتهي عند انقضاء الشباب.

إن الشيخوخة تمثل " جرحاً داخلياً في نفس الشاعر، لأنها حطام المنية ونذير الموت والعمر الذي تمتنع عنه لذات الحياة، والمشاركة في حياة الناس"[50]، مع أن الآخرين يحاولون تعزية الشاعر بأن **وداع الشباب هو انتقال إلى سن النضج والرشاد**:[51]

وعزاك عن ليل الشباب معاشرٌ فقالوا نهارُ الشيب أهدى وأرشدُ

وكان نهارُ المرءِ أَهْدَى لسعيه ولكنَّ ظلَّ الليل أنْدَى وأبردُ

وقد يعزي الشاعر نفسه عندما يحاول إقناعها بأنه قد **جنى ثمار الشباب**، وهذا ما يعوّض عن انقضائه، يقول:[52]

أمتعني دهرُها بغبطته على الذي كان فيه من قِصر

إن يطوِ لذّاتها المشيبُ فقد فضضت منها خواتم العذر

أو يذوِ أغصانَها الزمانُ فقد جنيتُ منها مَطايب الثمر

ورثاء الشباب هو رثاء **للصحة والعافية والقوة**، من هنا ركّز الشاعر في رثائه له على هذه الناحية، وهذا يدل على أن مسألة تغير لون الشعر من السواد إلى البياض ما هي إلا قناع عن ذلك، يقول ابن الرومي:[53]

أأيَّامَ لَهْوِي هل مَواضيكِ عُوَّدٌ وهل لشباب ضلَّ بالأمس مُنْشَدُ؟

أقول وقد شابتْ شَوَاتِي وَقَوَّسَتْ قناتي وأضْحَت كِدْنتي تَتَخَدَّدُ

ودبَّ كَلالٌ في عظامي أدبَّني جَنِيبَ العصا أنأَدُّ أو أتأيَّدُ

وبُورِك طرفي فالشِّخَاصُ حياله قَرَائن من أدنى مدىً وَهْيَ فُرَّدُ

ولَذَّتْ أحاديثي الرجالُ وأعرضتْ سُليمى وريَّا عن حديثي ومَهْدَدُ

وتكمن مصيبة الشاعر في أن ذهاب الشاب يعني **الوهن والضعف**، فيصبح الجسد مرمى ضعيفاً لنوائب الدهر بعد أن كان سدّاً منيعاً في مواجهتها في مرحلة الشباب، فيصبح هدفاً لسهام الزمان، يقول ابن الرومي:[54]

غدا الدهرُ يرميني فتدنو سهامُه لشخصي وأَخلِقْ أن يصيب سَواديا

وكان كرامي الليلِ يَرْمي ولا يرى فلما أضاء الشيبُ شَخْصِي رآنيا

لذلك نرى الشاعر يلحّ كثيراً على هذا المعنى، فليس **البياض والسواد** هو ما يُبكى عليه، بل **القوة والنضارة**، وهذا ما عبّر عنه ابن الرومي بقوله:[55]

إذا دام للمرءِ السوادُ ولم تَدُمْ غَضارتُهُ ظنَّ السوادَ خضابا

فكيف يظنُّ الشيخُ أن خضابَهُ يُظَنُّ سواداً أو يُخالُ شَبابا

ويؤرق الشاعر **هاجس صدود الغواني عنه**، وبالتالي انتقل الشاعر من لقب الحبيب، إلى لقب العم، أو الأب، عند مناداة النساء له، وإن انطوت هذه التسميات على احترام، فإنها توحي بفقدان الشباب والابتعاد عن ملاهيه، يقول ابن الرومي:[56]

أصبحتُ شيخاً له سَمْتٌ وأبَّهةٌ يدعونني البيضُ عمًّا تارة وأبا

وتلك دعوة إجلالٍ وتكرمةٍ ودَدْتُ أنِّيَ معتاض بها لَقَبا

ويقول في موضع آخر معبراً عن الفكرة ذاتها:[57]

ما أنسَ لا أنْسَ هنداً آخرَ الحِقَبِ على اختلاف صُروفِ الدهر والعُقُبِ

وعيَّرتني بشيب الرأس ضاحكةً مِن ضاحكٍ فيه أبكاني وأَضْحَكَ بي

ويتكرّر هذا المعنى دوماً في رثاء الشباب، فالحسرة على الشباب تترافق مع الحسرة على فقدان محبة النساء، يقول:[58]

لهف نفسي على العيون المِراضِ والوجوه الحسان مثل الرياضِ

حال بيني وبين أيامهن الـ بيض ما احتلَّ مفرقي من بياض

فذهاب الشباب وحلول الشيب سبب لفقدان محبة النساء، ومن هنا يصبح **فقدان الشباب هو فقدان للحياة**، ومعادل للموت، يقول:[59]

وفَقْدُ الشَّبابِ الموتُ يوجد طعْمُهُ صُراحاً وطعمُ الموتِ بالموتِ يُفْقَدُ

وعبّر عن الدلالة ذاتها في قوله:[60]

ألستَ مُبشِّري في كلّ يومٍ بوشكِ ترحُّلي إثرَ الشبابِ

لقد بشّرتني بلحاقِ ماضٍ أحبَّ إليَّ من بَرْدِ الشرابِ

فلستُ مسمِّياً بُشراك نَعْياً وإن أوعدتَ نفسي بالذَّهابِ

إنّ الشاعر" لا يذرف الدموع، ولا يتوجّع على ما فات من عمره على أنه فترة زمنية سلخت منه، بل يذرف الدموع بغزارة وحرارة على ما انقضى فيه من المتع والملذات، وما أعقبه من الذبول والخمول، فالشباب عنده دوماً مقترناً باللذة والمتعة، والشيب دائماً مؤذن بانتهاء اللذة والمتعة"[61]، ومن هنا برز في شعره الشباب رمزاً للحياة، والشيب رمزاً للموت.

ويقترن رثاء الشباب عند الشاعر **بالحديث عن الشيب**، إذ إن ظهوره يعدّ الملمح المهم الدال على انقضاء الشباب، وإشارة إلى الدنو من الموت، وقد قيل: (الشيب بريد الموت)62، وهذا ما يجعل دلالة الشيب مقترنة بالغم، إذ إن الشاعر يرى في الشيب كدر الحياة، يقول:[63]

ما الشيب شيباً فإن سألت به فالشيب شَوْبُ الحياةِ بالكدر

وهذا ما يقتضي رثاء ذاك الجزء الجميل من الحياة، وهذا يترك أثراً نفسياً غائراً في نفس الشاعر، فيصبح **الشيب واعظاً وناصحاً**، حيناً، كما نلحظ في قول ابن الرومي:[64]

فدعْ شُربها إذ أصبح الرأسُ مشرقاً مُحاذرةِ أن يُصبحَ القلبُ مُظلما

ولا تَرَيَنْكَ السنُّ واللَّهُ والنُهى على الشيبِ والإسلامِ واللومِ مُقدِما

ويتخلّى عن هذه المهمة حيناً آخر، عندما يتشوّق الشاعر إلى الملذات فيقبل عليها، وكأنه يسرق لحظات السعادة الهاربة من عمر الزمان، يقول:[65]

الآن حين أَجَدَّ الشيبُ يَطلبُني أبادرُ الشَّيبَ باللذَّاتِ عجلانا

وهنا يبرز سؤال مهم، بماذا نبرر هذا التناقض؟ لعل ما يُبرّر ذلك، هو الاضطراب الذي تعانيه نفس الشاعر، والقلق الذي يعيشه بشعوره بدنو أجله، واقتراب الموت منه، فيظهر هذا التردد والاضطراب في الإقبال حيناً على الملذات، والإحجام حيناً آخر وترك تلك الملذات.

وتبرز دلالة **مواجهة الشيب بالخضاب**، للحفاظ على نضارة الشباب الوهمية، ولكن ابن الرومي، يحاول أن يقدّم مسوغاً لذلك بأن استعماله الخضاب ليس من باب كسب ود الغواني، وإنما هو حداد على شباب انقضى، يقول:[66]

يا حليفَ الخضاب لا تخدع النف س فما أنت للصِّبا بنسيبِ

ليس يجدي الخضابُ شيئاً من النف ع سوى أنه حِدادُ كئيبِ

فاتَّخذْهُ على الشباب حداداً وابكِ فيه بعَبْرةِ ونَحيبِ

وفي موضع آخر نراه يؤكد الدلالة نفسها، فيقول:[67]

لم أخضب الشيب للغواني أبغي به عندهم ودادا

لكن خضابي على شبابي لَبِسْتُ من بعده حدادا

فلبس الحداد هو كناية لطيفة عن خضاب الشعر بالسواد، لإيجاد مسوغ لذاك الخضاب.

المبحث الثالث: السمات الأسلوبية لرثاء الشباب عند ابن الرومي:

وسنتوقف هنا عند ثلاثة ملامح أسلوبية برزت في رثاء الشباب، تظهر براعة الشاعر في تناول الموضوع، كما نلحظ في بعض الصور المبتكرة، كما تكشف عن سمة أسلوبية تكررت في رثاء الشباب، وفيما يلي تفصيل لذلك.

1- الصورة المبتكرة:

الصورة الشعرية هي " الوسيلة الفنية الجوهرية لنقل التجربة في معناها الجزئي والكلي"68. كما أنها " الشكل الفني الذي تتخذه الألفاظ و العبارات ينظمها الشاعر في سياق بياني خاص ليُعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكامنة في القصيدة مُستخدما طاقات اللغة و إمكاناتها في الدلالة و التركيب و الإيقاع و الحقيقة و المجاز و الترادف و التضاد و المقابلة و التجانس و غيرها من وسائل التعبير الفني"[69].

وعلى الرغم من أن لغة الندب والبكاء والتحسر على الشباب، كما لاحظنا في الأمثلة السابقة، هي التي طغت على رثاء الشباب عند ابن الرومي، فبرزت اللغة الانفعالية التي تحتفي بالعاطفة أكثر من عنايتها بالتصوير، ولكننا لا نعدم وجود صور كثيرة مُبتكرة لم ترد عند غيره من الشعراء، وهي ما جعلت ابن رشيق ينعته بأنه " أكثر المولدين اختراعاً وتوليداً"[70]، ومن تلك الصور قوله:[71]

كفى بسراجِ الشيب في الرأس هادياً إلى من أضلَّتهُ المنايا لياليا

أمِنْ بعد إبداءِ المشيبِ مقَاتلي لرامي المنايا تحسبينيَ ناجيا

غدا الدهرُ يرميني فتدنو سهامُه لشخصي وأخلِقْ أن يصيب سَواديا

وكان كرامي الليلِ يَرْمي ولا يرى فلما أضاء الشيبُ شَخْصِي رآنيا

فإذا كان سواد الشعر في الشباب يشبه الليل الذي يُضل من سار فيه، فإن الشيب بلون الأبيض سيصبح سراجاً منيراً في تشبيه غاية في الدقة والتعبير، وهذا السراج سيكشف مقاتل الشاعر لرامي المنايا فيصبح هدفاً واضحاً لها، ويعلق الشريف المرتضى على الأبيات بقوله: " أحسن كل الإحسان، أما البيت الأخير فإنه أبدع فيه وأغرب، وما علمتُ أنه سُبق إلى معناه، لأنه جعل الشباب كالليل الساتر على الإنسان، الحاجز بينه وبين من أراد رميه لظلمته، والشيب مبدياً لمقاتله هادياً إلى إصابته لضوئه، وبياضه، وهذا في نهاية حسن المعنى"[72].

ومن الصور الطريفة لدى ابن الرومي في رثائه للشباب، تشبيهه الشباب بالصاحب و الرفيق، ومن هنا، فإن فقدانه يخلّف أسى وحزناً، يقول:73

لم يرعَ حقَّ شَبَابٍ كان يصحبُهُ من لم يُحَبَّبْ إليه فَقْدُهُ العَطَبا

لو لم يجب حفظُهُ إلّا لأنَّ لهُ حقَّ الرضاع على إخوانه وجبا

أخي وإلفي وتربي كان مولدُنا معاً وربَّتْني الأيامُ حيث رَبَا

ثم يحدد الأسباب التي يفضل بها الشباب على الشيب، يقول:[74]

إن الشباب لمَألوفٌ لصُحْبَتِهِ تلك القديمة مَبْكيٌّ إذا ذهبا

والشيب مُسْتَوْحَشٌ منه لغربته والشيْءُ مستوحشٌ منه إذا اغتربا

و يعتمد الشاعر، أحياناً، في تشكيل صورته الطريفة على التشبيه التمثيلي القائم على تشخيص الحالة من عقد مشابهة بين صورتين، وهذا ما يمكن أن نلمحه في تصويره غزو الشيبِ الرأس، في محاولة لالتقاط صورة دالة على بداية فقدان الشباب، يقول:[75]

أولُ بدءِ المشيب واحدةٌ تُشعِل ما جاورتْ من الشعر

بينا تُرى وحدها إذ اشتعلت أرتْك نار المشيب في أُخر

مثل الحريق العظيم تبدؤهُ أولَ صولٍ صغيرةُ الشرر

فيقدم لنا الشاعر في الصورة الأول مشهد شعرة الشيب الأولى التي تغزو الرأس، فبداية اشتعال الشيب بالرأس تكون بشعرة واحدة، ثم ينتشر الشيب في أرجاء الرأس، وهذه الحالة تتشابه مع صورة الحريق الذي يبدأ بشرارة بسيطة، ثم يتحول إلى حريق واسع لا يبقي ولا يذر.

ومما يمنح الصورة عند ابن الرومي حيوية وغنى، تنويع مصادر تشكيلها، واختيار التجربة الأطرف لتوظيفها في خدمة غرضه التصويري، كما نلحظ عندما يشبه الزمن باللصّ الذي يسرق الشباب في قوله:[76]

لقد علم الدهر أن الشبا ب ثوب لدى الناس لا كالخرق

لذاك يدب خفيّاً له فيسلبه سلباً كالسَّرق

ولو كان يسلبه جهرة للاقى القنا دونه والدرَق

وحُقَّ له مع إقدامه إذا ابتز مثل الشباب الفرق

فالصورة التشبيهية في الأبيات قائمة على التشخيص، من خلال جعل الدهر لصاً يسلب الإنسان شيئاً ثميناً من دون أن يشعر، وذاك الشيء الثمين هو الشباب، واللص هنا لا يسرق ذلك جهاراً، فهو يدرك مكانة المسروق عند الإنسان، لذلك تكون السرقة خفية، اتقاء لردة الفعل عليه.

وقد يكون التجديد في الصورة من خلال طرح بعض الدلالات الجديدة، كقول ابن الرومي:[77]

وتولَّى الشبابُ فازدَدْتُ ركضاً في ميادينِ باطِلي إذ تولّى

فقد أدرك الشاعر أن الحياة بدأت تفلت من يديه بأفول شمس الشباب، فيبيح لنفسه الركض في ميادين اللهو، ولا تخفى الدلالة النفسية لقوله (فازددت ركضاً)، إنها تنطوي على محاولة يائسة للقبض على حياة الشباب، واستغلالها إلى الرمق الأخير. إن ما يمنح هذه الصورة طاقة إيحائية وتجديدية هو أنها من الصور غير المألوفة في رثاء الشباب

ويعتمد الشاعر على المقابلة في تشكيل صورته الرثائية لتصوير حالة الصراع النفسي التي تعتريه بعد فقد الشباب، يقول:78

شَعَرٌ ميتٌ لذي وَطَرٍ حي يٍ كنارِ الحريق ذات اللهيبِ

في قناعٍ من المشيبِ لَبيس ورداءٍ من الشباب قشيبِ

وأخو الشيب واللُّبانة في البِيـ ـض بحا كقَتْلة التغبيبِ

مَعهُ صبوةُ الفتى وعلي صَرفة الشيخ فهْو في تعذيبِ

يُطبّى للصِّبا فيُدْعى مجيباً وهو يدعو وما لَه من مجيبِ

ليس تنقادُ غادةٌ لهواهُ وهو ينقادُ كانقيادِ الجَنيبِ

استخدم الشاعر أسلوب المقابلة لبيان الصراع بين المتضادين الشيب والشباب ، فالشعر المبيض هو شعر ميت، في حين أن حاجات الشباب حية متأججة في نفسه، فإذا كانت ملامحه الخارجية دالة على تقدم في السن، فإن روحه ما تزال فتية تعشق الشباب، لذاك تراه يطلب الغواني وهن يتمادين في النفور منه، من هنا يصور لنا حالة الصراع النفسي بين الشيب والشباب بحال شاة افترسها الذئب ولا زال فيها رمق من الحياة.

ولعل من أهم الوظائف التي تحققها الصور الفنية السابقة، هو قدرتها على توضيح المعنى للمتلقي، وقوتها في التأثير فيه، انفعالياً عبر دقتها في نقل المشاعر التي تدور ذهن الشاعر، وفنياً من خلال قدرتها على إدهاش المتلقي بما تمتلكه من خصوصية في تشكيل الدلالة، غير مألوفة عند غيره من الشعراء.

2- الاتكاء على الأساليب الإنشائية:

وهنا لاحظنا اتكاء الشاعر بكثرة على أسلوب الاستفهام، ثم على أسلوب النداء، والحق أن هذين الأسلوبين متناغمان مع غرض الرثاء الذي يهدف إلى إظهار الحسرة والتأسف والحيرة، و يُكثر الشاعر من الأساليب الإنشائية في مفتتح قصائده التي يرثي فيها الشباب، ولا سيما أسلوب الاستفهام، يقول:79

أتصَابٍ إلى ذوي إسعادِهْ أم تَناهٍ إلى ذوي إرْشادِهْ

وقوله:80

أبَيْنَ ضُلوعي جَمْرةٌ تتوقَّدُ على ما مضى أَمْ حسرَةٌ تتجدَّدُ

خليليَّ ما بعد الشَّبابِ رَزِيَّةٌ يُجَمُّ لها ماء الشؤون ويُعْتَدُ

وقد يرد في سياق القصيدة الرثائية، كما في قوله:81

أَأيَّامَ لَهْوِي هل مَواضيكِ عُوَّدٌ وهل لشباب ضلَّ بالأمس مُنْشَدُ؟

وهنا يحضر أسلوب الاستفهام بوصفه " تعبيراً عن حيرة وجودية، لأن الرؤيا كلما ازدادت وضوحاً بما يشبه الانبهار فيزداد غموضها وإشكاليتها"[82]. كما أن " محنة الزمن المتغير تفرض على الشاعر ثقلاً نفسياً"[83]. فالاستفهام في الأبيات السابقة لا ينتظر جواباً، إنه استفهام من عرف حالته، فيأتي تساؤله تقريرياً يهدف إلى إظهار الحسرة والتفجع عليها. ولا يخرج النداء في قصيدة رثاء الشباب عند ابن الرومي عن تلك الدلالات، بل قد يأتي متناغماً مع أسلوب الاستفهام في تشكيل تلك الدلالات، كما نلحظ في قول ابن الرومي:[84]

فيا أسفَا ويا جزعَا عليه ويا حَزَنَا إلى يومِ الحسابِ

أأُفجعُ بالشباب ولا أُعزَّى لقد غَفَل المُعزِّي عن مُصابي

فيتضافر أسلوب النداء مع أسلوب الاستفهام في إظهار حالة الأسف والتفجع والحداد على شباب بات مفقوداً.

3- التكرار:

وهو من التقنيات الأسلوبية التي تناسب غرض الندب، إذ إن هذه الدلالة تقوم أساساً على التكرار الصوتي والترجيع في الكلام، ويمكن أن نتوقف عند نموذجين اشتملا على أنماط متعددة للتكرار، النموذج الأول قوله:[85]

صبا من شاب مَفْرِقُهُ **تَصابي** وإن طلب **الصِّبا** والقلبُ **صَابي**

ألستَ مُبشِّري في كلّ يومٍ بوشكِ ترحُّلي إثرَ **الشبابِ**

سقى عهدَ **الشبيبة** كلُّ غيثٍ أغرَّ مُجلجلٍ داني الرَّبابِ

يذكِّرني الشبابَ صَدىً طويلٌ إلى بَرَدِ الثنايا والرُّضابِ

وشُحَّ الغانياتِ عليهِ إلّا عن ابن **شَبيبةٍ** جَوْنِ الغُرابِ

يُذكِّرني الشبابَ هوانُ عَتبي وصدُّ الغانيات لدى عتابي

ولو عَتْبُ **الشَّباب** ظهيرُ عَتْبي رَجَعْنَ إليَّ بالعُتبى جوابي

يُذكّرني الشبابَ سهامُ حَتْفٍ يُصبنَ مقاتلي دون الإهابِ

ولو شهد **الشبابُ** إذاً لراحتْ وإن بها وعيشك ضِعْفَ مابي

يُذكرني الشبابَ جِنانُ عَدْنِ على جنبات أنهارٍ عذابِ

يُذكِّرني الشبابَ رياضُ حَزْنٍ ترنَّم بينها زُرقُ الذُّبابِ

يذكرني الشبابَ سَراةُ نِهْيٍ نَميرِ الماءِ مُطَّرِدِ الحَبابِ

يُذكّرني الشبابَ وميضُ برقٍ وسجعُ حمامةٍ وحنينُ نابِ

تقدم لنا الأبيات السابقة نماذج مُتعددة من التكرار تضافرت في تأدية المعنى المراد وهو التحسر على الشباب وندبه، ولعل أبرز هذه الأنماط:

التكرار الاشتقاقي، من خلال تكرار الكلمات المشتقة من الجذر الواحد، كما نلحظ في كلمات(صبا، تصابي، الصبا، صابي)، ولاشك أن تكرارها في موقع واحد هو البيت الأول، قد منح البيت بعداً نغمياً منسجماً، وخافتاً في الآن ذاته، فصوت الصاد من الأصوات المهموسة. وكذلك نلحظ الكرار الاشتقاقي في من خلال تناوب تكرار لفظتي (الشبيبة والشباب)، فلاشك أن الإنسان في حالة الندب يكرر لفظة المفقود تألماً على ذاك الفقد، وإظهاراً لفداحة المصاب به.

والنمط الثاني للتكرار هو تكرار العبارة، فقد كررت عبارة (يذكرني الشباب) سبع مرات، كان يترافق كل تكرار مع دلالة جديدة، ففي كل تكرار يذكر الشاعر حالة مما تثيره في نفسه ذكرى الشباب، وهذا التكرار يعكس عمق الشكوى ونارها التي تتأجج في قلب الشاعر، وتحمل في ثناياها حسّاً مرهفاً تخالطه مشاعر الضعف والأسى على زوال شباب كان يمثّل مرحلة السعادة للشاعر، وهذا ما يحرّض الألم، وتداعي ذكريات اللذات المفتقدة(الغانيات، القوة، جنان عدن، ...)، ولا شك أن المرأة قد احتلت مركز فعل التذكّر بسيطرتها على الدلالات المستعادة من أيام الشباب، نظراً لارتباطها بها.

والنموذج الثاني للتكرار الذي سنتوقف عنده يتمثّل في قوله:[86]

لا بِدْعَ إن **ضحك** القتيرُ فبكى **لضحكته** الكبيرُ

عاصَى العزاءُ عن الشبا ب فطاوعَ الدمعُ الغزيرُ

كيف العزاءُ عن الشبا بِ وغضنُهُ الغصنُ النضيرُ

كيف العزاءُ عن الشبا ب وعيشهُ العيشُ الغريرُ

بان الشبابُ وكان لي نِعْمَ المجاور والعشيرُ

بان الشبابُ فلا يَدٌ نحوي ولا عينٌ تشيرُ

إننا أمام ثنائية ضدية متمثلة بالطباق في قوله (ضحك، بكى) التي تُعبّر عن نفسية مهزومة أمام فقد الشباب، لذلك نراها تذهب إلى الندب، بالطريقة نفسها التي رأيناها في النموذج السابق، فيكرر الشاعر جملة الاستفهام(كيف العزاء) مرتين، ويكرر الجملة الخبرية (بان الشباب) مرتين، وفي كلا التكرارين يهدف الشاعر إلى إظهار تفجعه على المفقود، ولو تأملنا البيتين الثالث والرابع، فسنقع على نوع آخر من التكرار هو تكرار التوازي إذ إن البنية اللغوية والتركيبية للبيتين متطابقتين تماماً، وهذا يولّد إيقاعية متساوية ومتماثلة بين البيتين، تسهم في رفد النص ببنية إيقاعية تدعم حالة الندب التي تعبر عن نفس ثكلى مفجوعة.

الخاتمة والنتائج:

وفي خاتمة حديثنا عن رثاء الشباب عند ابن الرومي، يمكن أن نجمل أبرز النتائج التي توصلنا إليها وتتمثل في النقاط الآتية:

1- إن بروز مقدمة رثاء الشباب عند ابن الرومي هو انحياز من الشاعر للتعبير عن تجربته الذاتية، ودليل على ولعه في الابتعاد عن التقليد الذي سارت عليه القصيدة في عصور سلفت، وهذا دال على ثورته على التقليد.

2- برزت مقدمات رثاء الشباب في التمهيد لغرض المدح، على خلاف ماكان متعارفاً أنئذ من أن قصيدة المديح تفتت بالوقوف على الأطلال أو بالنسيب، وورد رثاء الشباب في مقدمة القصيدة المدحية ربما يكون من باب الاستعطاف، وإثارة الشفقة في قلب الممدوح على الشاعر، لاسيما عندما يجعل الشاعر الممدوح هو الأمل، وبالتالي هو الذي يعوّض عن شباب ضاع وانقطع، إذ يصبح الممدوح رمزاً للشباب وللحياة.

3- رثاء الشباب في مقدمات القصائد تعبير عن تجربة ذاتية للشاعر، وليس عن تقليد شعري، بدليل أن بعض هذه المقدمات قد وصل إلى سبعين بيتاً، كذلك اقترن الحديث عن رثاء الشباب عند ابن الرومي بالحديث عن المشيب والهرم، إذ إنهما يشكلان تجربتين عايشهما الشاعر.

4- امتازت القصائد القصيرة، أو المقطعات في شعر ابن الرومي بالوحدة العضوية، فهي تعالج فكرة واحدة(الشباب والشيب)، كما تمتاز بصدق العاطفة، فهي تعبر عن مشاعر حقيقية تجاه انقضاء الشباب، نتيجة عدم ارتباطها بغرض آخر.

5- تنوعت معاني رثاء الشباب عند ابن الرومي، لتنتقل من نعي ملذات الحياة من صحة وعافية ومحبة النساء لتصبح دلالة على الموت أو على الاقتراب من الموت.

6- طغت لغة الندب والبكاء والتحسر على رثاء الشباب عند ابن الرومي، فبرزت اللغة الانفعالية التي تحتفي بالعاطفة أكثر من عنايتها بالتصوير، ولكننا لا نعدم وجود صور كثيرة مُبتكرة لم ترد عند غيره من الشعراء، وتمنحه خصوصية في شعر رثاء الشباب.

7- لاحظنا اتكاء الشاعر بكثرة على أسلوب الاستفهام، ثم على أسلوب النداء، والحق أن هذين الأسلوبين متناغمان مع غرض الرثاء الذي يهدف إلى إظهار الحسرة والتأسف والحيرة، و يُكثر الشاعر من أسلوب الاستفهام في مفتتح قصائده التي يرثي فيها الشباب.

8- اعتمد الشاعر على تقنية التكرار اعتماداً واضحاً، وهي من التقنيات الأسلوبية التي تناسب غرض الندب، إذ إن هذه الدلالة تقوم أساساً على التكرار الصوتي والترجيع في الكلام مما يتناغم مع عاطفة الحزن والأسى والحزن التي يريد الشاعر التعبير عنها.

الهوامش:

1 – ينظر: ديوان ابن الرومي، تحقيق: حسين نصار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة، ط3، 2003م: 5/1

2 – ينظر: ابن الرومي، فنه ونفسيته من خلال شعره، إيليا حاوي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1959م: 9

3 – ينظر: ابن الرومي، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م: 177

4 – المرجع السابق: 90، و مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1982م: 152-151

5 – وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1970م: 3/ 361

6 – ديوان ابن الرومي: 5/1

7 – ابن الرومي، عباس محمود العقاد: 114

8 – مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان: 151

9 – السابق: 151

10 – الشباب والشيب في الشعر الأندلسي، دراسة موضوعية نفسية، رغدة على الزبون، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد: 42، العدد: 1، 2015م: 211

11 – التوجيه والإرشاد النفسي، حامد عبد السلام زهران، عالم الكتب، القاهرة،ط3، 1985م: 417

12 – المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: محمد أمين، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت: 306/4

13 – التوجيه والإرشاد النفسي، حامد عبد السلام زهران: 418

14 – الشباب والشيب في الشعر الأندلسي، دراسة موضوعية نفسية، رغدة على الزبون: 212

15 – الجامع الصحيح،الترمذي ، تحقيق: مصطفى محسن حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة:4/ 390

16 – التوجيه والإرشاد النفسي، حامد عبد السلام زهران: 426

[17] – الشهاب في الشيب والشباب، الشريف المرتضى، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1302هـ: 2

[18] – معجم الشعراء، لأبي عبيد الله المرزباني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، طبع دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1960م: 4

[19] – مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي، حسين عطوان، دار المعارف بمصر، 1970م: 149

[20] – ديوان الأعشى، حققه وقدم له: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، 1980م: 30

[21]– ديوان سلامة بن جندل، صنعة محمد بن الحسن الأحول، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م: 88- 89. التعاجيب: العجائب، أودى: هلك. اليعاقيب: ذكر الحجل

[22] – الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1966م: 1/ 211

[23] – الزمن عند الشعراء قبل الإسلام، عبد الإله الصائغ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1982م: 162

[24] – الشيب والشباب في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي، عبد الرحمن محمد هيبة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982م:49

[25] – ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعبيد، دار الجمهورية، بغداد، 1965: 113

[26] - ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق: عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط2، 1972م: 112

[27] - ديوان أبي العتاهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م: 23

[28] – ديوان أشعار الأمير أبي العباس(ابن المعتز)، دراسة وتحقيق: محمد بديع الشريف، دار المعارف، مصر، 1977م: 382/2

[29] – ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، 1963م: 570/1

[30] – ينظر: مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان: 177

[31] - ديوان ابن الرمي: 5/ 2138

[32] - مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان: 153

[33] - ديوان ابن الرومي: 2/ 584-585

[34] - ديوان ابن الرومي: 2/ 588-589

[35] - السابق: 140/1. الحريب: الرجل الذي يؤخذ ماله.

[36] - السابق: 782/2

[37] - السابق:255/1

[38] - ينظر: مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان: 176

[39] - شعر الشيب والشباب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، أروى أحمد الشوشي، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 1992م: 7

[40] - ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح العكبري، تحقيق: مصطفى السقا ورفاقه، دار المعرفة، بيروت: 1/ 356

[41] - العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1955م: 238/2

[42] - مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان: 153

[43] - وفيات الأعيان وأنباء أعيان الزمان، لابن خلكان: 3/ 385

[44] - ديوان ابن الرومي: 1/ 257- 258 الحباب: جريان الماء بخطوط متشابكة. حصباء: الحصى الصغار. هجان: بيضاء. ذفر: طيب الرائحة. رسيس المس: لين الهبوب. ريا: الريح الطيبة. الخزامى: نبت طيب الرائحة.

[45] - الزمان والمكان في الشعر الجاهلي، باديس فوغالي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008م: 147

[46] - ديوان ابن الرومي: 1/334-335

[47] - السابق: 4/ 1585

[48] - السابق: 2/584- 585

[49] - السابق: 4/ 1384

[50] - الزمن عند الشعراء العرب قبل الإسلام، عبد الإله الصائغ: 158

[51] - ديوان ابن الرومي: 586/2

[52] - السابق: 1034/3

[53] - السابق: 2/ 586. شواتي: جلدة رأسي، الكدية: اللحم الكثير. تتخدد: تهزل. أنأد: تأتيني الدواهي. أتأيد: أتشرد.

[54] - السابق: 6/ 2645

[55] - السابق: 243/1

[56] - السابق: 1/ 316

[57] - السابق: 1/ 189- 190

[58] - السابق: 4/ 1387- 1388

[59] - السابق: 2/ 585

[60] - السابق: 1/ 256

[61] - مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان:: 153-154

[62] - ينسب القول للحجاج، ينظر: اللطائف والظرائف، أبو نصر المقدسي، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1878م: 101

[63] - ديوان ابن الرومي: 3/ 1034

[64] - السابق: 6/ 2254

[65] - السابق: 2240/6

[66] – السابق: 139/1

[67] – السابق: 807/2

[68] – النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، 1986م: 442

[69] – الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، عبد القادر القط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981م: 391

[70] – العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني: 188/1

[71] – ديوان ابن الرومي: 2645/6

[72] – أمالي المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، للشريف المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م: 1/ 239-240

[73] – ديوان ابن الرومي: 1/ 337

[74] – السابق: 1/ 338

[75] – السابق: 3/ 1034

[76] – السابق: 4/ 1685

[77] - السابق: 5/ 1893

[78] – السابق: 1/ 140 وطر: غرض أو حاجة، لبيس: الثوب قد أكثر لبسه، فأخلق، التغبيب: غبب الذئب على الغنم إذا شدّ عليها، والتغبيب أن يدعها وبها شيء من الحياة، قشيب: جديد، يُطبّى: يدعى، الجنيب الذي ينقاد.

[79] – السابق: 2/ 706

[80] – السابق: 2/ 584

[81] – السابق: 2/ 586

[82] – الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988م: 37

[83] – اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، محمد رضا المبارك، :183دار الرشيد الثقافية، بغداد، ط1، 1993م: 183

[84] – ديوان ابن الرومي: 1/ 258

[85] – السابق: 1/ 255

[86] – ديوان ابن الرومي:3/ 897

المصادر والمراجع:

أمالي المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، للشريف المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1954م

الإنسان والزمان في الشعر الجاهلي، حسني عبد الجليل يوسف، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1988م

الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، عبد القادر القط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1981م

التوجيه والإرشاد النفسي، حامد عبد السلام زهران، عالم الكتب، القاهرة،ط3، 1985م

الجامع الصحيح،الترمذي ، تحقيق: مصطفى محسن حسين الذهبي، دار الحديث، القاهرة

ديوان أشعار الأمير أبي العباس(ابن المعتز)، دراسة وتحقيق: محمد بديع الشريف، دار المعارف، مصر، 1977م

ديوان الأعشى، حققه وقدم له: فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، 1980م

ديوان البحتري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، دار المعارف، القاهرة، 1963م

ديوان بشر بن أبي خازم الأسدي، تحقيق: عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ط2، 1972م

ديوان ابن الرومي، تحقيق: حسين نصار، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، القاهرة، ط3، 2003م

ديوان سلامة بن جندل، صنعة محمد بن الحسن الأحول، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م

ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح العكبري، تحقيق: مصطفى السقا ورفاقه، دار المعرفة، بيروت

ديوان أبي العتاهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985م

ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق: محمد جبار المعبيد، دار الجمهورية، بغداد، 1965م

ابن الرومي، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م

ابن الرومي، فنه ونفسيته من خلال شعره، إيليا حاوي، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1959م

الزمن عند الشعراء قبل الإسلام، عبد الإله الصائغ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1982م

الزمان والمكان في الشعر الجاهلي، باديس فوغالي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2008م

الشباب والشيب في الشعر الأندلسي، دراسة موضوعية نفسية، رغدة على الزبون، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، المجلد: 42، العدد: 1، 2015م

شعر الشيب والشباب في العصر العباسي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، أروى أحمد الشوشي، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 1992م

الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر، 1966م

الشهاب في الشيب والشباب، الشريف المرتضى، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1302هـ

الشيب والشباب في الشعر العربي حتى نهاية العصر العباسي، عبد الرحمن محمد هيبة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982م

العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابن رشيق القيرواني، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1955م

اللطائف والظرائف، أبو نصر المقدسي، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1878م

اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي، محمد رضا المبارك، :183دار الرشيد الثقافية، بغداد، ط1، 1993م

المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: محمد أمين، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت

معجم الشعراء، لأبي عبيد الله المرزباني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، طبع دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1960م

مقدمة القصيدة العربية في الشعر الجاهلي، حسين عطوان، دار المعارف بمصر، 1970م

مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، حسين عطوان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1982م

النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، دار العودة، بيروت، 1986م

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1970م

بواكير الممارسة النقدية الحديثة
بين تقعيدات المقارنة وأحكام النقد البعثي

The beginnings of modern critical practice
Between the rules of comparison and the provisions of classical criticism

كمال لعور أستاذ محاضر أ

جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف

(قسم الأدب العربي – كلية الآداب والفنون)

Laouer.kamel@yahoo.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/10/22	2019/11/20	2020/01/05

الملخص:
يكتسي النقد الأدبي مكانة مبرزة ضمن علوم اللغة العربية اليوم ، ولكن قبل أن يستحيل إلى علم قائم بذاته، سلك أطوارا ومراحلا مختلفة منذ بداية القرن العشرين، وكانت بواكيره الأولى تستقي من النظريات الغربية ترجمة ونقلا، ومن حركات الاحياء والبعث التي راهنت على استبعاث القيم النقدية التراثية إلى أن اصطدمت هذه النظرات وتلك بتيار متطرف كرع من المناهج الغربية واتخذها بديلا ضروريا للمناهج التقليدية، فكيف أسهمت التقعيدات الأولى في بعث النقد العربي؟ وما مميزاتها وخصوصياته، ومن روادها الأوائل، وما هي السمات التي خلفوها في مسار النقد العربي؟ يحاول هذا المقال أن يبين مستجدات هذه المرحلة والأطراف التي اجتهدت في تطوير علم النقد وترسيمه بالبيئة العربية، مع استخلاص القيم الفنية والتنظيرية التي ميزت هذه الحقبة.

لقد اعترى النقد العربي الحديث في مرحلته النشوئية الجنينية تياران فكريان، الأول يستوحي من الغرب رؤاه الفنية ويعقد مقارنات بين الأدب العربي والغربي منطلقا من الانبهار والإعجاب، والثاني لا يعول سوى على أرضية النقد التراثي ينطلق منها مع هالة من الاحترام والتقديس لا تفارقه للقديم، وقد تعايش التياران بل ولدا جنبا إلى جنب قبل أن يظهر تيار متطرف يلغي التراث والقديم ويأباه. ويكون حربا على المحافظين وأنصاف المجددين، وينشد أدبا انقلابيا ثوريا لا يرضى سوى بالجديد دفعة واحدة.

الكلمات المفتاحية: الممارسة النقدية، حركة الاحياء،النقد البعثي، الحداثة

Abstract :
Literary criticism has a prominent place in the sciences of the Arabic language today, but before it became a stand-alone science, it took different phases and stages since the beginning of the twentieth century, and was early in the first derive from Western theories through translation, and the movements of revival and Baath that emphasized the exclusion of monetary values Until these views and those extremists collided with an extremist current as a deterrent from the Western curriculum and took it as a necessary alternative to the traditionalapproaches .

Modern Arab criticism in its evolutionary stage has hit two intellectual currents, The first is inspired by the West's artistic visions and makes comparisons between Arab and Western literature on the basis of fascination and admiration, and the second does not count only on the ground of heritage criticism stems from respect and sanctification of the old.

The two streams coexisted side by side before an extreme current emerged that abolished the old and old. And be a war on the conservatives and semi-renewal, and seeks a revolutionary coup literature that only satisfies the new at once.

How did the first rules contribute to the Arab criticism? What are the advantages and peculiarities of the first pioneers, and what are the features they left behind in the course of Arab criticism? This article tries to explain the developments of this stage and the parties that have worked hard to develop the science of

criticism and demarcation of the Arab environment, while drawing the technical and theoretical values that characterized this era

keywords : Critical practice, neighborhood movement, Baathist criticism, modernity.

التقعيدات الأولى للنقد في مهد المقارنة:

قبل أن تظهر المدارس النقدية عربيا، وقبل أن تتسلّل ألوان المذاهب الغربية، عكف جملة من النقاد العرب على خوض غمار الممارسة النقدية على النصوص الأدبية القديمة و الحديثة، معتمدين على مطالعاتهم العصامية و تزوّدهم بالمعارف من المراجع العربية أو الغربية أسعفهم في ذلك إتقانهم أكثر من لغة.

و لعل أبرز الأسماء التي دعت إلى التجديد الأدبي و تركت أثرا في جيل المجدّدين وقلبت معايير و حقائق سلفية هم: " سليمان البستاني"، "أحمد نجيب حدّاد"، "اسكندر معلوف" و قد سبقت نظرات هؤلاء تقعيدات مدرسة الديوان و الرابطة القلمية و غيرها، فما هي الأفكار التي جادت بها قرائحهم و فيما تجلّى نقدهم، و ما معالم نظراتهم التجديدية؟.

يعد البستاني[1] من الأدباء اللبنانيين المميزين و المبرزين في مجال التجديد النقدي حيث دأب على نشر مقالاته الأدبية في صحف " الجِنان" و " الجنينة" و هي مجلات لأقاربه من آل البستاني، و لم يمنعه عمله الدبلوماسي و الإداري من البقاء على صلة بالأدب، و كانت ثمرة اهتمامه بالأدب و إتقانه لأكثر من اثني عشرة لغة أن قرّر ترجمة الإلياذة لهوميروس[2] و نجح في هذه المهمّة بعد ست عشر سنة؛ و قد ناهزت ستة عشرة ألف بيت.

و قد ذكر البستاني أن من أسباب ترجمته للإلياذة أن العرب لم يكونوا يرون أنه من الممكن أن يوجد شعر أعجمي يجاري قصائدهم بلاغة و انسجاما و إحكاما[3].

و إذا كانت الإلياذة مجرد ترجمة لنصوص شعرية غربية قديمة إلا أن مقدّمتها التي تعدّ في حدّ ذاتها كتابا منفردا يصل إلى 200 صفحة تجعل منها قيمة نقدية كبيرة. فهي أهم وثائق النقد في مطلع النهضة الحديثة، و فيها تجلّت مبادئ النقد، و ترسّمت قواعد التذوق الشعري إلى جانب تفاصيل جمّة اعتنى بها سليمان البستاني، مما يدخل في نظرية الشعر، و جماليات الأوزان و القوافي.

و ضمّنها العديد من الآراء النقدية مما يدخل في الأدب المقارن، والنقد العام، فكان عمله المبكر فريدا من نوعه، فقارن بين أشعار العرب و الإلياذة من جهات مختلفة و وجد فروقا جمة و تشابهات.

فقرّر في طياتها مثلا أن "المعلّقات هي رأس الملاحم العربية و أقربهن من منظومات الشعر القصصي"[4].

وبلغ به الأمر إلى حد المقارنة العامة بين الشعر و الموسيقى العربية و الغربية، مما كشف عن مفارقات و خصوصيات في كل ميدان و هو ما فتح أعين المبدعين العرب على تذوّق الفنون الشعرية الغربية و احتذائها.

و كان البستاني يلخص قوّة الشعر من الناحية الموسيقية في القافية لا في الوزن، فيجعل الأوّل مدار الموسيقى لا الثاني.

و من ذلك إشارته إلى توحّد القافية العربية و تنوّع الإيقاع الشعري الغربي، يقول عن ذلك في ترجمته: "العربية لا يصلح شعرها بدون قافية لأنها لغة قياسية رنّانة، يجب أن يراعى فيها القياس و الرنّة، و فيها من القوافي المتناسبة ما يتعذّر وجود نظيره في سائر اللغات"[5]، ويرى أن تنوّع القوافي عند الغربيين "عذره في ذلك أن لغته هكذا خلقت، فلو أجهد نفسه في مواضع كثيرة لتعذّر عليه تعزيز قافيتين بثالثة، والشاعر العربي بخلاف ذلك، فإن كثيرا من ضروب القوافي تنهال عليه انهيال الغيث"[6] وبالتالي فهو يصف اللغة بالغنى، فالعربية تمكن لصاحبها ما لا تمكنه غيرها من اللغات.

ويصل البستاني إلى نتيجة مفادها أنه "ليس من اللازم أن يكون شعر جميع الأمم على نسق واحد، بل ربما كان هذا التباين من الأبواب المؤدية إلى إبراز أنواع الجمال كافة على اختلاف صوره وأشكاله "[7]

وقد آخذ البستاني العرب في خلطهم بين السرقة وتوارد الخواطر، ويعلق على ذلك بقوله: "أما الشعراء اللاتين والإفرنج، فلم يحاذروا مثل هذه المحاذرة في نقل أمثال هذه المعاني ولا سيما بالنظر إلى الإلياذة؛ فإنهم أغاروا عليها، فطوقوا بمعانيها أجياد منظوماتهم من الملاحم إلى التمثيليات إلى القصائد، فنقلوها ومسخوا وسلخوا واقتبسوا وعارضوا وضمنوا وتصرفوا، وهم في الغالب لا يضمرون السرقة، بل يفاخرون أنهم تحدوا هوميروس"[8]

لقد كان سليمان البستاني سبّاقا إلى طرح نظرات نقدية تجديدية أسهمت في رفد تيار النقد العربي و تطوير الممارسات الكتابية و النثرية؛ و لكنه لم يكن الوحيد في سربه.

ومن هؤلاء أيضا نجيب حداد[9] الذي عقد مقارنة أدبية بين الشعر العربي و الشعر الغربي مكّنته من معرفة العديد من الخفايا عن شعرنا، و مهّدت لصقله، و دعا أيضا إلى الثورة على القديم منتقدا تمسّك الشعراء بالنغمة السلفية في الكتابة و النظم و تجلّت هذه المقارنة من خلال مقال نشره في مجلّة البيان يعدّ أقدم مقال في النقد العربي الحديث عنوانه: "الشعر العربي و الشعر الإفرنجي"، وقد لخص فيه أهم الفروق بين الشعر العربي و الشعر الغربي، و يمكن تصنيفها كما يلي:

. ابتعاد الغرب عن المبالغة و الإطراء و الغلو أو الإغراق في الصورة الشعرية أو المعاني على عكس الشعر العربي، و قد يراه الناقد عيبا في الشعر العربي الذي كان يقدّسه النقاد القدماء و يحرصون على الاحتذاء به.

. الشعر الغربي يبتعد عن البدء بالمقدّمات الغزلية و الحكمية و غيرها، وبالتالي تنعدم خاصية تفخيم المطالع التي هي سمة الشعر العربي، و هو ما يجعله يصرّح أن الشعر الغربي يشبه شعرنا الجاهلي في عدم المبالغة و التهويل[10].

. عدم الاهتمام بالفخر أو العناية بالمدح فيه و يعدّونه عيبا ينبغي تجاوزه، وقد بالغ العرب قديما في هذين الغرضين.

وقد كشف حداد عن سمة بارزة في الشعر الغربي هي الروايات التمثيلية و الجانب القصصي الذي يعدّ استثناءا في الشعر العربي.

كما أشار إلى أن العرب يتفوّقون على الغرب في وصف الشيء، أما هم فيتفوّقون في وصف الحالة، فهم يصفون الأحداث و المعارك و نحن نصف الأشياء، فالمتنبي وصف الأسد بما لا يقدر الإفرنجي على وصفه بمثله، و "هوغو" وصف معركة "وترلو" بما لا يقدر شاعر عربي على الإتيان بنظيره، فهم بذلك أقدر على تصوير الوقائع و نحن أقدر على تصوير الأعيان.

فالشاعر العربي له قدرة على دقّة الوصف و الإحاطة بجزئيات الشيء الموصوف و الشاعر الأوروبي إذا وصف حالة أو موقفا توصّل إلى أعماقه، و كشف عن غوامضه و خفاياه، فشعراؤهم يتعمّقون المشاعر و يفحصونها فحصا دقيقا، و شعراء العرب يشيرون إلى ذلك إشارة إجمال، ويتركون للقارئ إتمام التصوّر و التفصيل.

و تختلف الموسيقى الشعرية عن العربية[11]، فالغرب في شعرهم يقدّمون الأبيات على القوافي المتعدّدة بسبب ضيق لغتهم و قلّة ألفاظهم، أما الشعر العربي فتتوحّد قافيته.

وقد بادر إلى وضَع تعريف للشعر يخالف تعريف القدماء، فأردف "الشعر هو الفن الذي ينقل الفكر من عالم الحس إلى عالم الخيال، و هو الكلام الذي يصوّر أرقّ مشاعر القلوب على أبدع مثال، و لا نراه في هذا المقام يتحدّث عن وزن أو قافية، و يبدو متأثرًا بالشعر الغربي الذي يتنوّع فيه الإيقاع و تتوحّد المشاعر و العواطف.

إن هذه النظرة المبكّرة من قبل الناقد "حدّاد" أثارت الساحة الفكرية و النقدية و فتحت الأعين لاستجلاء حالة الشعر العربي، ما صار يستدعي رأب صدع نقائصه حتى و إن تطلّب الأمر الأخذ عن الشعر الغربي رغم أن النتيجة التي توصّل إليها حدّاد تنصف الأدب العربي و الشعر القديم، فيقول "إنّ الغرب امتاز عنّا بشيء، و امتزنا عنه بأشياء، و جمعنا من شعرهم أحسنه و لم يجمعوا من شعرنا كذلك"[12].

إذا كانت أمارات التجديد قد تبدت ضئيلة في مقدّمة الإلياذة و مقال الموازنة، إلا أن الرؤية النقدية و بوحي من المقارنات السابقة بدأت تتعمّق و تتضّح في آن واحد، مع ظهور كتابات الأديب عيسى اسكندر المعلوف[13]،

فقد اتهم اسكندر المعلوف شعراء عصره أنّهم يتصدون لنظم الشعر دون اجتهاد فيه أو عناء "فلا يريقون فيه دم الاجتهاد على مذبح المطالعة حتى يتنسم العطر من شعرهم برائحة الرضى، فكانوا أشبه بمن يبني بأنقاض بيت دار و الأنقاض على علاّتها، فيظهر في ذلك البناء نقائص و أعوار يمجّها الذوق"[14] " ومن العلاّت التي لاحظها في الممارسة الشعرية العربية استمرار المقدمات الغزلية الطللية في بعض الشعر العربي، معتبرا الحاجة إليها مبرّرة عند الأوائل غير مبرّرة عند الأواخر.

ونرى المعلوف في مقام آخر يستنكر شعر المديح و التكسّب الذي سيطر على القريض العربي قديما و حديثا فأخدجه، متّهما العرب بتغييب التنظير الشمولي والاقتصار على النقد البلاغي وفق الطريقة القديمة.

فيقول "كثرت التآليف في أبحر الشعر و ما يتعلّق بها، و قلّ من تعرّض للآداب الشعرية أو النقد الذي هو من أهم أركان العلم في هذا الجيل، و إن كان بعضهم قد ألمح إليه، و لكن لم تخصّص له أبواب تبحث في الأذواق و نقد المعاني، و جلّ النقد عندنا مقصور على الألفاظ و التراكيب ممّا يتعلّق بالفصاحة أو العلوم اللّسانية " [15].

لم تعتن كتب النقد بهذه النظرات المهمة التي ألمح بها هؤلاء الكتاب إلى ظواهر فنية وشكلية تميز الأدب العربي، والتي سمحت لمن جاء بعدهم بمعرفة الفارق والعائق في أدبنا العربي، وفتح لهم شهية الاطلاع على الأدب الغربي، ونظرة هؤلاء المبنية على المقارنة بين أدبين تمثل حجر الزاوية في قيام النقد الجديد قبل ظهور المدارس والجماعات، وعرفت هذه النظرات التقعيدية عند اللبنانيين بالأخص، و لم يكن تقديس القديم فيهم شائعا بالقدر الذي كان عند المصريين مثلا أو المغاربة في تلك الحقبة، فقد عرفت المدرسة اللبنانية في الغرب بانفتاحها المبكر على الآداب الأوروبية وتسامحها وتغربها كذلك.

1. انبجاس تيار النقد الاحيائي المحافظ:

تعد حركة البعث من أوائل الحركات النقدية في العصر الحديث، أخذت على عاتقها مهمة إحياء الحركة الأدبية بربطها بالماضي وأدواته وبأصوله، والاستلهام من الموروث الفكري الإسلامي مع إضفاء بعض اللمسات الحادثة. ويطلق الدكتور "عبد السلام

الشاذلي" عليها تسمية المناهج البعثية، لأن أصحابها حاولوا إضافة الجديد من اللمسات الفكرية لعصرهم إلى المناهج العربية القديمة[16].

يمثل هذه الحركة ثلاثة زعماء "حسين المرصفي(1815–1889)" و"جرجي زيدان(1861–1914)" و"مصطفى صادق الرافعي"، فمناهج هؤلاء في تاريخ الأدب ليست بالمناهج التقليدية البحتة وليست كذلك بالمناهج الحديثة الخالصة.

يعد "المرصفي" عنوانا لمدرسة عاشت منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، وهي مدرسة دار العلوم، وصارت تعرف اليوم بكلية دار العلوم وهي المدرسة التي حمل عليها الدكتور "طه حسين" حملته الشهيرة في مقدمة كتابه في الأدب الجاهلي في عام 1926 حيث اتهم مناهجها الأدبية بالعقم والانحراف".

ويظهر من ملامح الثقافة الأدبية "للمرصفي" أنه لم يقتصر على الثقافة العربية القديمة بل أخذ يلم ببعض أطراف الثقافة الحديثة كمحاولة تعلم الفرنسية من ناحية والتعرف على ظروف عصره السياسية والاجتماعية والتربوية من ناحية أخرى[17].

والحقيقة التي تخالف بعض الأطروحات أن المرصفي لم يكن مجرد مقلد أعمى للمناهج القديمة بل كان له رأي علمي مؤسس، فقد كان يهتم بالتراث العربي القديم، وبعث مقاييسه النقدية، غير أنه لم يكن مجرد ناقل، أو مقلد لأولئك النقاد[18]،لأن نزعته التحررية كانت تدفعه إلى الأخذ بما يفيدها من تلك المقاييس، واجتناب ما لا يفيدها مثلما أعلن في كتابه الوسيلة: "أنه لا يصح تقليد العرب في جميع ما نطقوا به، فقد عرفت فيما سلف أن بعض كلامهم يجب اجتناب مثله"[19]

يرى "شكري فيصل" في كتابه مناهج الدراسة الأدبية أن "المرصفي" على رأس أصحاب نظرية المذاهب الفنية في تاريخ الأدب العربي الحديث. كما ترى "سهير القلماوي" أن كتابه الوسيلة الأدبية أول كتاب نقدي باللغة العربية خلال القرن التاسع عشر.

سار "المرصفي" على طريقة القدماء في تقسيم الشعراء والكتاب إلى طبقات حسب العصور التاريخية، فالطبقة الأولى للعرب جاهليين وإسلاميين من "المهلهل" إلى "بشار بن برد"، والثانية للمحدثين الذين كانوا بين بين من أبي نواس إلى ما قبل القاضي الفاضل، والثالثة من غلب عليهم الإفراط في مراعاة البديع من القاضي الفاضل إلى عصر الناقد".

وقد كشف أحد النقاد أن "المرصفي" جمع بين "الطريقة القديمة في التركيز على التقسيم الزمني، وبين الطريقة الحديثة في التقسيم حسب المذاهب الفنية للشعراء والأدباء، أي طرائقهم الفنية من حيث التقليد والطبع[20].

ومن بين جهوده المسجلة كذلك مخالفة فكرة "ابن خلدون" الذي استجاد وحدة البيت، واعتبره مصدر الجودة في الشعر، أما المرصفي فجعل جودة الشعر معيار التفاضل، سواء خضع الشعر لوحدة البيت أو الوحدة العضوية، فيقول: "على أنه ربما أوجبت جودة الشعر اغتفار افتقار كل من البيتين لصاحبه، ألا ترى أن ذلك لم ينقص من حسن قول بن أبي ربيعة":

ليت هندًا أنجزتنا ما تعد   وشفت أنفسنا مما نجـد

واستبدت مرة واحـــدة   إنما العاجز من لا يستبد

لكنه يتردد في قبول هذه الحقيقة وسرعان ما يقول في الأخير بضرورة استقلال كل بيت عما قبله وما بعده ويسير في خط "ابن خلدون"، ومما يدل على تحرره الفكري أيضا أنه لم يكن يقتنع برأي القدماء في كل شيئ، كموضوع الذوق، فقد استعرض رأي ابن خلدون في تفسير الذوق وقال معقبا عليه: "وأما قوله في تفسير الذوق، فأبين منه ما سألقيه عليك، وذلك أن بين الأشياء تناسبا بحيث متى استوفت عند اجتماعها حظها منه، قامت منها صورة يتفاوت الناس في إدارك حسنها طبعا وتعلما، فمنهم من يقنع بادراك ظواهر الأشياء، ومنهم من ينتهي ادراكه إلى اعتبار دقائقها وخوافيها"[21]

مثلما اهتم "المرصفي بالظاهرة الشعرية اهتم كذلك بالنثر ، فوضع كتابا في الإنشاء "دليل المسترشد في الإنشاء" وحاكى طريقة "القَلْقَشَنْدي" الذي وضع "صبح الأعشى في تعلم الإنشا مع وجود فروق بين الناقدين، فالمرصفي ركز على النواحي الأدبية والفنية للكتابة الإنشائية، بينما اتجه كتاب "القَلْقَشَنْدي" إلى تعليم الكتابة الديوانية أو تحرير المكاتبات العلمية[22]، وقد تقسم الكتاب أيضا إلى طبقات بدأها بطبقة النبي –صلى الله عليه وسلم– أو الخطابة النبوية مركزا على المذاهب الفنية للكتاب.

أما "جرجي زيدان" فقد ألف كتاب تاريخ آداب اللغة العربية، وتحدث فيه عن تطور الظاهرة الأدبية الشعرية والنثرية وسائر العلوم في مختلف العصور، لكنه كان مترددا بين الأخذ بالتقسيم الزمني أو بالتقسيم الفني، وعبَر بنفسه عن هذه الحيرة التي استبدت به، ما جعله يقحم المنهجين معا، وبهذا المنهج الذي يمزج بين أغراض الشعراء أو اتجاهاتهم الفنية، وبين مظاهر العصر السياسية، يتقدم زيدان في دراسته لتاريخ العصر الأموي، فهو يقسمه إلى ثلاثة أدوار دور معاوية، ودور عبد الملك، والدور الثالث، من ولاية يزيد بن عبد الملك سنة 101هـ ثم يقسمه حسب أغراض الشعراء أو اتجاهاتهم الفنية، فيقول: "وقسمنا شعراءه إلى شعراء السياسة وشعراء الغزل والشعراء الخلعاء، والشعراء الأدباء، وقسمنا شعراء السياسة إلى أحزاب أهمها: أنصار بني أمية وأنصار آل المهلب وأنصار العلويين والخوارج، وأتينا بتراجم الشعراء من كل طبقة وأمثلة من أقوالهم حسب أغراضهم وأدوارهم[23].

وهذا ما جعل النقاد ومن بينهم "شكري فيصل" يصفون هذا الاضطراب بالجديد والقديم في آن واحد فهو ليس منهجا تقليديا بحتًا ولا منهجا حديثا خالصا ولكنه يدخل في دائرة بعث المناهج التقليدية والقاعدة النقدية التي يحتكم إليها زيدان في منهجه "نسبة التأثير الأساسي في تطور تاريخ الأدب إلى الانقلابات السياسية.

نوه "زيدان" بقيمة كتاب الفهرست "لابن النديم كأول كتاب عربي استطاع أن يتحدث عن تاريخ الأدب ويبوبه ويصنفه فيما يعتبر نفسه أول من سمى هذا العلم بهذا الاسم "تاريخ آداب اللغة العربية" ويشير "شوقي ضيف" في مقدمة كتاب "جرجي زيدان" أن هذا الأخير يكون تأثر بالمستشرقين وبكذبهم على رأسهم "كتاب تاريخ الآداب العربية" "لبروكلمان" ومن جهوده النقدية في مجال اللغة العربية، وضع كتاب بعنوان "الفلسفة اللغوية" سار فيه سيرا جديدا خالف طريقة العرب وكذا طريقة "حسين المرصفي" الملتصقة بتقسيمات المنطق الأرسطي وعدَ اللغة خاضعة لقانون التطور والارتقاء التاريخي مما يدخل في فقه اللغة المقارنة[24].

يشير العديد من الدارسين إلى بقاء منهجية جرجي زيدان تقليدية في الكثير من عناصرها "منها عدم تسلحه بالشك العلمي في نظرية الأنساب والرواية عند العرب لاعتقاده بصحة كل ما روي عن حياة العرب قبل الإسلام من أنساب ورواية وآداب، وقد خالفه بعض المستشرقين في ذلك ومنهم "مرجليوت" الذي اعتبر الأنساب العربية أكاذيبا!

ويبرر البعض نزوع "زيدان" هذا المنزع، بغياب الأدلة المنهجية الكفيلة بنقد المصادر التاريخية القديمة، "وهو موقف يكاد يتشابه فيه وموقف المؤرخ الأوروبي في العصور الوسطى[25].

وقد جعل جرجي زيدان الجزئية كلية في استنباط أحكامه النقدية والتاريخية مما غلب عليها السطحية والمبالغة والتقويل، "فهو يستدل بجزئية واحدة على الأمر الكلي، وهذا حاصل في كل استنتاجاته ودعاواه، يضاف إلى ذلك إغفال الأحداث الرئيسية في تاريخ الاسلام"[26]

وينعى عليه شوقي ضيف أيضا اتهامه مؤرخي التاريخ الإسلامي بمجاراة ولاة الأمر ما جعله يشكك في روايتهم للأخبار و يجزم بتأثير الساسة في تدوين كتبهم، فيسوق مثالا عن المؤرخ المسعودي وهو شيعي النزعة لكنه ألف كتبه ونشرها في عصر الخلفاء العباسيين مع ما فيها من التشهير بهم.

إلى جانب ذلك لا تستند الأحكام النقدية لديه على التحليل العلمي مثل بقية النقاد التقليديين بقدر ما تستند إلى الملاحظات الشخصية أو الذاتية مثل تفسير ظاهرة تشاؤم المعري واعتبارها نتيجة اختلال الهضم بتوالي الصوم والاقتصار على نوعين من الأطعمة وينتقده "طه حسين" في هذا التقدير منتقصا منطقه حتى تحولت كتبه إلى ما يشبه دوائر معارف وليس كتب بحث وتمحيص، وسميت طريقته بالنظرية المدرسية، لأنها تطابق بين السياسة والأدب وهو ما لا يقدم شيئا عما يسمى روح العصر.

ويعزى سبب تخبط زيدان في منهجه وتقليديته إلى أنه كان يترجم أكثر مما يؤلف بل كان يترجم من أكثر من كتاب على حد تعبير "شكري فيصل". وقد وجد "شوقي أبو خليل" كتب "جرجي زيدان" بعيدة كل البعد عن البحث المنهجي في دراسته التاريخ، أو ما يسمى مصطلح التاريخ واعتمد ما كان ذائعا على ألسنة عامة الوراقين أو الكتب التي تلقي الأخبار على عواهنها من غير تمحيص أو تحقيق أيضا بل أخذ بأقوال الخصوم وبالكتب الموضوعة لأخبار المجان، وبعجائب الأمور وغرائبها ساعد في ذلك إمكاناته الجيدة في اللغة العربية واللغات الأجنبية وسعة خياله[27].

أما الرافعي فقد وضع* كتاب تاريخ آداب العرب محتذيا طريقة واحدة في عامل دراسته مبنية على التقسيم الفني بدل التقسيم الزمني، فدرس تطور الأدب العربي حسب فنونه الشعرية والنثرية لا حسب العصور والمنهج المدرسي الزيداني. فيقول: "رأينا الطريقة المثلى أن نذهب في تأليفنا مذهب الضم لا التفريق، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث لا على العصور فنخصص الآداب بالتاريخ لا التاريخ بالآداب كما يفعلون.

وبخلاف "جرجي زيدان" كذلك كان من أوائل النقاد الذين أشاروا إلى قضية النحل والانتحال في نقدنا الحديث بسبب تأثير رواية القصص، ويشير إلى عموم الظاهرة حتى عند اليونانيين ويربطها بالعصبية القبلية التي دفعت العرب بعد الفتوح إلى اختلاق الشعر للمباهاة والاعتزاز بين القبائل، وهو شيء جديد لكنه في بحث المعلقات وشعراءها يقف موقفا وسطا بين القديم والجديد مما سمي في عرف نقاد زمانه "التجديد على استحياء" فالمعلقات في نظره حقيقية، ولكنها لا تخلو من الزيادة وتعارض الألسنة واللغات، لكنها ليست مولدة بالجملة"[28].

إلى جانب دراساته في النقد الأدبي، كان يقول بنظرية النظم الجرجانية؛ لكشف سر البلاغة العربية وسماها أسرار الوضع اللغوي فآخى الألفاظ والمعاني. كما وافق النقاد القدامى في النهل من عيون المصادر القديمة خاصة المصادر الأربعة التي قال بها "ابن خلدون" "أدب الكاتب لابن قتيبة الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي علي القالي البغدادي.

يتحدث الرافعي في كتابه السابق عن الطريقة التي اعتمدها في كتابه تاريخ آداب العرب قائلا: "كثرت الكتب، وهي إما أعجمي الوضع والنسب، وإما هجين في نسبته إلى أدب العرب... يتلفت فيها الكلام التفاتة السارق إلى كل ناحية، ويسرع في مرّه إسراع السابق على كل ناجية فلا يحققون، ولكن يخلدون إلى سانح المخاطر كيفما خطر، ولا ينقبون ولكنهم يجدون في كل حجر أصابوه معنى الأثر، وإذا كتبوا تاريخ الرجال فكأنهم يكتبونه على ألواح القبور[29].

وقد التزم الرافعي في خطته النهج العلمي والموضوعي الوسطي فيقول: "وكذلك ضربنا صفحا عن الروايات الضعيفة والمبالغات السخيفة، وما اعترضنا من التكاذيب والتهاويل إلى ما يدل في تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وبالغنا في التثبت والتحقيق وتصفح الآراء وتجرع النقلة والرواة مقتصدين في الثقة بهم معتدلين في التهمة لهم لا تتجاوز مقدار الصواب حتى تقبل مالا يعقل.

لقد سعى البعثيون في باب النقد إلى قراءة التراث واستلهام بعض مناهجه الحية، ولم يكن تقليدهم أعمى، فقد خالفوا القدماء فيما رأوه غير مناسب لعصرهم أو ذوقهم.

2. تطور النقد والتصادم مع التيار القديم:

ظهر في النقد العربي الحديث مصطلح الجديد فتبناه الكثير من الأدباء، وشنوا حملة واسعة على أنصار المحافظة والقديم، وحتى في العصر الحديث بقيت جماعة المحافظين متمسكة بالقديم مصرة عليه ما فتح باب الهجوم عليها من قبل المجددين، وكانت هذه المعارك الأدبية مدادا واسعا لتطور الأدب وانتشاره و إفساح المجال لسيطرة النقد على مجال النثر، فوجد الأدباء والنقاد فرصة سانحة لعرض أفكارهم والترويج للمقاييس النقدية الجديدة التي تخالف الذوق القديم.

وقد ظلت جماعة أنصار القديم كما يقول كمال زكي متمسكة بنظرية التعبير الفني التقليدية ومن أقطابها مصطفى صادق الرافعي.

ويضيف متحدثا عن الرافعي: "فقد شن حملات على من لا يتوفر على تطبيق أساليب البلاغة العربية القديمة وهاجم المجددين ووصفهم بأنهم خطر على تراث العرب والمسلمين، وجمع إلى البلاغة استعمال النقد للتاريخ رافضا رفضا قاطعا محاولات التحمس لعلم النفس كي يكون دعامة للنقد الملائم، وربما كان الدفاع المتحمس الذي قام به تلامذته خطرا على النقد الحديث من آرائه هو"[30]

وقد شجب هؤلاء المحافظون كل محاولة لإلغاء العناية بالبلاغة العربية على صورتها العتيدة أو الاستهانة بمكانتها المرموقة، وقد استهجن المجددون هذا الأمر كما رفضوا تصنيفهم في صفوف القوى المعادية للعروبة والإسلام.

ويرى كثير من النقاد أن هذا الموقف التقليدي مناقض لسنة الحياة العامة القائمة على مبدأ التطور والتغير لأن؛ "انعدام الإضافة يعني الجمود ثم الضمور والفناء، وأن الجديد في صراعه مع القديم ينتصر دائما في الأخير أو تنتصر القيم الايجابية في القديم"[31]

ويشير كمال زكي إلى أنَ المحافظين رغم محاولاتهم المتكررة محاربة الجديد والوقوف ضده؛ لأنه يمثل الهيمنة الغربية التي اكتسحت كل الميادين حتى الأدب؛ فإن الجديد يظل يقاوم ويفرض ذاته ويكسب أنصاره.

ومن هؤلاء الأنصار طه حسين وجماعة الديوان والرابطة القلمية، فالأول كما عرفنا استعان بالمنهج الديكارتي، وجماعة الديوان عمدت إلى تقويم أعمال التقليديين الأدبية متشبعة بقراءات ومراجعات أجنبية في الفلسفة والاجتماع وعلم النفس، لتنتقد شوقي والمنفلوطي، ومدرسة الرابطة القلمية التي كان جبران عميدها وميخائيل نعيمة مستشارها، نظمت ثورة على القديم في ضوء ما تستمده من التيارات الأوروبية الحديثة. رغم أنهم في نظر النقاد المتطرفين ليسوا امتدادا لحقبة النقدي القديم، عندما يقول عنهم سلامة موسى: "ونحن حين نأخذ بهذه المعاني نجد هذه الطائفة التي أشرنا إليها أي التي لا تعرف غير الأدب العربي القديم تنهض لمكافحتنا وهي تكافحنا بالأساليب القديمة وهي أننا متعصبون نكره العرب أي شعوبيون أو نكره الدين أي ملحدون، والتهمتان كلتاهما تعودان إلى القرنين الثاني والثالث للهجرة كأن هذه الأسلحة القديمة لم تتغير وكأننا في القرن العشرين ما زلنا نهتم بالمعارك القديمة ونستعمل الأسلحة القديمة وأن معاني الإنسانية والحرية والاستقلال والتطور ورشد المرأة وحقوق العيش ...كل هذه لا قيمة لها".[32]

إن نقد تيار التجديد للقديم لا يرفض كله ولا يقبل برمته، ففي مواقف هؤلاء ومقاييسهم ما يعدَ نقدا موضوعيا مثل انتقادات العقاد لشوقي في تقليده المسرف للقدماء بالرغم من تركيزه على القصائد الضعيفة لشوقي إلا أن نظرات المازني للمنفلوطي فيها تحامل عليه اكتسب طابعا شخصيا وكانت له أوصاف قبيحة وشتائم لاذعة ما جعل نقده مجرد انطباعات بعيدة عن النقد الموضوعي النزيه.[33] وأدى الى ظهور النقاد المتطرفين، ومنهم سلامة موسى.

فقد انتقص سلامة موسى فئة الأدباء الذين يجعلون من الأدب العربي الماضي غايتهم المثلى، ويهتمون بأسلوب الكتابة دون أن يراعوا أسلوب الحياة أو يراعوا في أعمالهم الأصول الفنية أكثر مما تأخذهم مشاكل المجتمع وقضاياه.

وقد وضع معالم الطريق الذي ارتضاه في كتابه "الأدب للشعب" راسما للأديب الطريق الأمثل لينفصل عن قبضة الأدب القديم ويواكب الأدباء الغربيين فألح سلامة موسى على المشتغل بالأدب "أن يكتب للشعب بلغة الشعب المستطاعة، وأن تكون شؤون الشعب موضوعات دراسته واهتمامه، وأن يكون له مقام المعلم المربي وليس مقام المسلي المهرج"[34]

ومن نظراته في مجال النقد اتهامه الأدب العربي القديم بالفردية، فالأدباء توجهوا إلى الخلفاء والأمراء وغيرهم من سراة الدولة ولم يكن للشعوب وجود في أذهان الأدباء، فالأدب القديم كان ملَوكيا يتحدث عن القصور والخمور والمغنيات والفروسية الحربية، أما الشعب فلا وجود له، واعتبر أن المعري أفضل من المتنبي، وكذلك برناردشو صاحب الأدب الشعبي الديمقراطي أفضل من شكسبير الذي اختار جميع أبطال مسرحياته من الملوك واللوردات، أما الأول فأبطاله من أبناء الشعب أو زعماء الشعب، وهذا ما أسماه بالمعيار الاجتماعي.

وهو في كل الحالات متطرف في نظرته ضجر من الأدب القديم بأكمله ، وضجر حتى من المجددين الذين انتفعوا من التراث والحداثة، فيقول: "وكلاهما طه وعباس العقاد يكبران من شأن الأدب العربي القديم، وكلاهما ألَف عنه مع الإعجاب، ولست أعارض في هذا، وإنما موقفي من هذا الأدب أنه لا يلهمنا؛ أي لا يلهم الكاتب، كما أنه لا يرشد القارئ إلى الحياة السامية أي إلى

العظمة، بل إني أعتقد أنه لولا انغماس العقاد وطه حسين في الأدب العربي القديم لما خاطب طه حسين الفاروق بكلمتي: "يا صاحب مصر" ولما وصفه العقاد بأنه فيلسوف، لأن الأدب العربي القديم هو –إلى حد بعيد– أدب الملوك، وقد استلهمه العقاد وطه حسين في وصف الملك السابق فاروق ولو أن هذا الأدب كان أدب الشعب أدب الإنسانية، أدب المجتمع، أدب العامة أدب التفاؤل، لما نطق أحدهما بما نطق من كلمات المديح الكاذب لفاروق...."[35]

وحتى أنصار التيار المحافظ لم يسلموا من تطرف سلامة موسى وأحكامه النقدية الانطباعية، معبرا بذلك عن تيار نقدي حداثي أضحى يستشري في الأدب العربي الحديث يطالب بالتغيير الجذري والانقلاب الكلي، فيلوم الرافعي لأنَّه؛ "لو كان قد درس الآداب الأوربية فضلا عن الآداب العالمية لعرف شيئا آخر فيه من السمو وشرف الغاية وصلاح العيش وحب الحياة غير ما عرف من الأدب العربي، ولكن جهله حمله على القناعة بأدب العرب ثم حمله على العنت وسب جميع الذين يعرفون غير هذا الأدب...."

ومما يعاب على سلامة موسى اتهامه الأدب القديم بالفردانية، وجعله الأديب في مقام الواعظ والكاهن، وهذه الآراء من دون شك أنقصت من قيمة الاتجاه الاجتماعي والتيار النقدي الاشتراكي بتقصيرهما في حق الإبداع الفردي، ما جعل النقاد ينفرون من الاتجاهين، وينشدون اتجاهات أخرى.

إن الاتجاه الاجتماعي كخط نقدي معتدل متزن وإن كان أحمد أمين قد أجاد مسكه من وسطه فأنضج ساحة النقد العربية بكتاباته التي مثلت نقلة نوعية في باب التنظير، فإنه مع سلامة موسى يصاب بشبه انهيار تام ينقم على التراث والمجددين والمحافظين على حد سواء، ولو تتبعنا الخيط الرفيع الذي واكب تخبط النقد الحداثي لوجدناه في المبالغة بالإعجاب بالغرب، ونشدان التغيير السريع بدل المرحلي، والدعوة إلى تجاوز التراث.

ومما سبق نخلص إلى ما يلي:

أن حركة النقد العربية انطلقت متأثرة بحركة الترجمة، وكانت موضوعاتها الأولى مجسدة في مقارنات يعقدها الأدباء بين أدبنا العربي والغربي مع تفاوت بينهم في تفضيل أحد الأدبين من جهة الخصائص الفنية.

المحاولات الأولى في باب النقد غلب عليها الجهد الفردي، ولم تظهر المدارس الأدبية النقدية إلا بعد عقود من ذلك، وقد استجلبت حدة التجديد صراعا مع أقطاب الاتجاه المحافظ والبلاغة العربية على رأسهم الرافعي.

أحيا النقاد البعثيون المناهج العربية التاريخية والفنية في قراءة الأدب العربي، ولم يكن تقديسهم مسرفا للتراث، فاعتنوا بالتجديد والتهذيب والتشذيب مما أضفى على نقدهم مسحة من الأصالة والرقي.

استحال النقد بظهور المناهج الحداثية والتيار الاشتراكي الذي مثله سلامة موسى إلى تيار متطرف يحاول جهده الإطاحة بالأدب العربي القديم، فانتهى الانبهار والإعجاب بالنص الغربي من قبل النقد إلى ولاء أعمى للغرب، وبراء شبه كامل من النص العربي القديم.

الهوامش:

[1] سليمان البستاني، ولد سنة 1856- توفي سنة 1925، اشتغل بالتدريس و الكتابة في الصحف و الترجمة، توفي في نيويورك.

[2]أتقن اللغة العربية و الفرنسية، الإنجليزية، السريانية و اليونانية..

[3] موقع الحكواتي نتal hakawati.net

[4]ممدوح أبو لؤي: سليمان البستاني مترجما و ناقدا مقارناwww.reefnet.gov.sy/bookspyect/nogana/81/81-2/6,pdf

[5]هوميروس "الإلياذة"، ترجمة سليمان البستاني، هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، المقدمة، ص 83.

[6]المرجع نفسه، ص83

عز الدين المناصرة: المثاقفة والنقد المقارن منظور اشكالي، دار الفارس للنشر عمان،1966،ط1،ص:147 [7]

المرجع نفسه، ص:148 [8]

[9]نجيب سليمان حداد، صحفي و أديب و شاعر و قاضي و مترجم ولد بلبنان سنة 1867، عاش بين لبنان و مصر ، جدّه ناصيف اليازجي أنشأ جريدة لسان العرب و توفي سنة 1887.

[10] مصطفى لطفي المنفلوطي: مختارات المنفلوطي ، ، دار القلم، مصر ض1987، ط2ص 145.

[11] في نظري أن العرب لم يلجئوا إلى التهويل إلا بعد أن تعاطى غير العرب شعرهم، أما خصوصية اهتمام الغرب بالرواية الشعرية دون العرب فلأن عدم توحّد القافية يمنحهم حرية لا تمنحها القافية الموحّدة عند العرب.

[12] مختارات المنفولوطي، ص 143.

[13] مؤرخ و أديب لبناني، ولد في أسرة من الأدباء و الشعراء (فوزي/ شفيق/ رياض) اشتغل بالتدريس و أتقن ثمانية لغات (1869-1956)

[14] فاضل محمد عبد الله الزبيدي مقال إشكالية الشعر في ضوء النقد الأدبي المعاصر مجلة اللغة العربية و آدابها، عدد 07- ، جامعة الكوفة، ص 125.

[15]المرجع السابق، ص 126.

[16] عبد السلام الشاذلي، الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث، دار الحداثة ط 1989 ،1 ص 161.

* أنشأت دار العلوم سنة 1872، ومن هذا التاريخ ترك الشيخ حسين المرصفي التدريس بالأزهر الشريف ليكون أول أستاذ للأدب العربي وتاريخه بدار العلوم، ينظر الشاذلي، ص 57.

[17] المرجع نفسه، ص 164.

محمد لخضر زبادية: من أعلام النقد العربي الحديث والمعاصر، دراسة في المنهج،دار غريب، القاهرة 2007 ط1،ص:19 [18]

[19] حسين المرصفي الوسيلة الأدبية في العلوم العربية، تح عبد العزيز دسوقي، الهيئة المصرية العامة للكتب مصر،1875،ط1 ص: 473

* خالف المرصفي طريقة القدماء فوضع ثلاث طبقات، فخالف ابن رشيق القيرواني في العمدة الذي وضع أربع طبقات (جاهلي قديم، مخضرم، إسلامي، ومحدث)، كما خالف المرزباني في الموشح وهو الذي فصل بين الجاهليين والإسلاميين ثم جعل الطبقة الثالثة للمحدثين، وكان المرصفي قد فصل طبقة المحدثين إلى قسمين .

[20] عبد السلام الشاذلي، الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث ، ص 167.

أحمد حسين المرصفي: الوسيلة الأدبية في العلوم العربية،ص:473 [21]

[22] عبد السلام الشاذلي، الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث ، ص 179.

[23] جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج1،دار الهلال القاهرة،1957 ص 13.

[24] الاسس النظرية في مناهج البحث الادبي الحديث، ص 188.

[25] المرجع السابق، ص 195.

شوقي أبو خليل، جرجي زيدان في الميزان، دار الفكر دمشق ط3، 1982 ص:309 [26]

[27] المرجع نفسه ص 08.

* وضع الرافعي هذا الكتاب وهو في الثلاثين من عمره (1880-1937).

[28] مصطفى صادق الرافعي:تاريخ آداب العرب،ج1 ،دار الأصالة الجزائر،ط1 2010 ص210.

[29] تاريخ آداب العرب، ج1، ص 07.

[30]-شلتاغ عبود:الأدب والصراع الحضاري،ط1، درا المعرفة،دمشق،سوريا 1995،ص:25

[31]-عمار بن زايد:النقد الأدبي الجزائري الحديث،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1990،ص:27.

[32] سلامة موسى: الأدب للشعب، مؤسسة الهنداوي،2012،ص:41

[33]-عمار بن زايد: النقد الجزائري الحديث:31

[34]-شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،1958،ص:29

[35] سلامة موسى: الأدب للشعب،ص 42.

المصادر والمراجع:

- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج1،دار الهلال القاهرة،1957.
- حسين المرصفي الوسيلة الأدبية في العلوم العربية، تح عبد العزيز دسوقي، الهيئة المصرية العامة للكتب مصر،1875،ط1
- سلامة موسى: الأدب للشعب، مؤسسة الهنداوي،2012،
- شايف عكاشة: اتجاهات النقد المعاصر في مصر، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،1958،
- شلتاغ عبود:الأدب والصراع الحضاري،ط1، درا المعرفة،دمشق،سوريا 1995
- شوقي أبو خليل، جرجي زيدان في الميزان، دار الفكر دمشق ط3، 1982
- عبد السلام الشاذلي، الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث، دار الحداثة ط 1،1989
- عز الدين المناصرة: المثاقفة والنقد المقارن منظور اشكالي، دار الفارس للنشر عمان،1966،ط1
- عمار بن زايد:النقد الأدبي الجزائري الحديث،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1990
- فاضل محمد عبد الله الزبيدي مقال إشكالية الشعر في ضوء النقد الأدبي المعاصر مجلة اللغة العربية و آدابها، عدد 07- ، جامعة الكوفة.
- محمد لخضر زبادية: من أعلام النقد العربي الحديث والمعاصر، دراسة في المنهج،دار غريب، القاهرة 2007 ط1،
- مصطفى صادق الرافعي:تاريخ آداب العرب،ج1 ،دار الأصالة الجزائر،ط1 2010
- مصطفى لطفي المنفلوطي: مختارات المنفلوطي ، ، دار القلم، مصر ض1987، ط2.
- هوميروس "الإلياذة"، ترجمة سليمان البستاني، هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر.

التّغيرات الصوتيّة والصّرفيّة والمقطعيّة في المشتقات

عند التّحويل من الفعل الثّلاثي المجرّد

دراسة مقارنة بين العربيّة والعبريّة

ريما ديب

جامعة البعث حمص الجمهورية العربية السورية

Email : rima.deeb78@gmail.com

تاريخ الإرسال	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2019/07/24	2019/08/24	2020/01/05

ملخص

الاشتقاق عموماً من أهم وسائل التوليد اللغوي، والتعبير عن الدلالات الجديدة، وله فوائد كثيرة في جعل اللغة أكثر مواكبة لتطوَّرات العصر، فمن خلال المشتقات يمكن ملاحظة التحولات والتقلبات التي تُكْسِبُ الألفاظَ معاني جديدة، فكل تغيُّر في المبنى يحمل تغيُّراً في المعنى، إذ إنَّ تصريف الأفعال أو الأسماء ما هو إلاَّ تغيُّر في بنية الكلمة بغرض معنوي أو لفظي. ولتحقيق هذا الهدف جاء بحثنا هذا بهدف معرفة التغيُّرات الصوتية والصرفية والمقطعية التي تطرأ على المشتقات عند التحويل من الفعل الثلاثي المجرَّد، وكل ذلك سيكون من خلال المقارنة مع اللغة العبرية شقيقة اللغة العربية.

الكلمات المفتاحية: المشتقات ـ التغيرات . الثلاثي المجرَّد

Phonological , syllabels, and grammatical changes in derivatives when convert from gerund.

Comparative study between Hebrew and Arabic

Abstract

Derivation is generally one of the most important means of linguistic generation and expression of new signs and has several positives in making the language more in keeping up with the developments of the age through derivatives transformations and fluctuations could be observed that acquire phrases new meanings Each change to the structure has a change in meaning, as the structure of verbs or nouns generates change in the structure of the word for moral or verbal purpose In order to achieve this goal, our research aims for

identifying the vocal, syntactic and derivative changes that occur in derivatives when converting from the gerund, all of which will be through comparison with the Hebrew language, the sister of the Arabic language.

Key words: derivations, gerund, structure change

مقدمة:

حظيتِ الدراساتُ اللغويةُ منذُ عصورٍ مبكرةٍ بعنايةِ الغيارى على اللغة العربية، والحريصين على حفظها وسلامتها، والطامحين إلى استنباط مكنون فوائدها ودقائق معانيها، فجاهدوا في سبيل ذلك أصدق الجهاد وأروعه، وأبلوا خيرَ البلاءِ وأحسنَهُ، فأتت جهودُهم أُكلَها، وأينعت ثمارُها، ودنت قطوفُها، وكانَ من جملة هذه الدراسات اللغوية: التغيُّرات الصوتية والصرفية والمقطعية التي تطرأ على المشتقات. فالباحث المطَّلعُ على ما بذله اللغويون العرب ـ قديماً وحديثاً ـ من جهود في هذا الباب، يستنتجُ أنَّ أيَّ تغييرٍ في تركيب لغوي هو تغيُّر في الأصوات؛ وأنَّ التغيُّرات الصوتية تنتظمُ عادةً وفق قوانينَ ثابتةٍ لا تحيدُ عنها لغةٌ إنسانيةٌ حيَّةٌ، وأنَّ أيَّ تبدُّلٍ أو اختلافٍ بين تركيبين لغويين يكون عن طريق الزيادة، أو الحذف، أو الإبدال، أو الإعلال، أو الإدغام، أو الإمالة.

و الأسماء المشتقة ـ كما هو معروف ـ تقسمُ إلى قسمين:

1ـ خالص الاسمية: يوصفُ، ولا يوصفُ به(اسما الزمان والمكان، واسم الآلة).

2 ـ يكون صفةً أو موصوفاً : (اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبَّهة).

وفي بحثنا هذا سنكتفي بدارسة القسم الثاني من المشتقات؛ لأنَّ هدفنا في هذا البحث يتركَّز على استنتاج التغيُّرات الصوتية والصرفية والمقطعية التي تصيب هذا القسم من المشتقات.

أهمية البحث:

إنَّ البحث في أصول المشتقات نالَ اهتماماً كبيراً بين علماءِ العربية، القدماءِ منهم والمحدثين، فذهب فريق منهم إلى أنَّ أصل المشتقات هو المصدر، وهذا الرأي قال به البصريون, وذهب فريق آخر إلى أنّ الفعل هو أصل المشتقات، وهذا الرأي قال به الكوفيون، ولكلِّ فريق منهم أدلَّةٌ، ومسوِّغات تسندُ آراءَهم ولا حاجة بنا إلى ذكرها هنا، فقد أفردَ ابن الأنباري في إنصافه مساحةً واسعةً للحديث عن هذه القضية[1]. وربَّما كان الأقرب إلى الصواب القول إنَّ البحثَ في أصل المشتقات هو بحثٌ عقيم عديمُ الفائدة؛ والأولى أنْ تنصبَّ جهودُ الباحثين على رصد التغيُّراتِ الصوتيةِ، والصرفية، والمقطعية التي تحصلُ نتيجةَ الاشتقاق؛ لأنَّ كلَّ عملية اشتقاق تؤدِّي إلى تغيُّرات صوتيّة، وصرفيّة، ومقطعيّة، وأنَّ ما يجري على صوتٍ صامتٍ من تغيُّرٍ في تركيب يبقى في هذا التّركيب عند تحويله إلى مشتق، أو الزيادة عليه، أو الإلحاق به.

منهجية البحث:

حرصاً منَّا بأنْ نُخرجَ بحوثنا اللغويةَ من إطار التقليد، والدائرةِ المغلقة داخل اللغة الواحدة، فإنَّنا سنقوم بإنجاز بحثنا هذا بصورةٍ مقارنة مع لغة أخرى، تنتمي إلى الأسرة اللغويةِ نفسِهَا؛ لأنَّ المقارنة تعود بفوائدَ كثيرةٍ على الدرس اللغوي، و قد تؤدِّي إلى استنتاج أحكام لغويةٍ لم نكن لنصلَ إليها لو اقتصرت دراستنا على اللغة العربية فحسب، وهذا ما يفسِّرُ سرَّ تقدُّم المستشرقين، في دراستهم للغة العربية، ووصولهم إلى أحكام لم يُسبقوا إليها؛ لأنَّهم لا يدرسون العربية، في داخل العربية وحدها، بل يدرسونها في إطار المقارنة مع لغات سامية أخرى شقيقات اللغة العربية، وانطلاقاً من قناعتنا بهذا الرأي فإنَّنا سنقوم بدراسة التغيُّرات الصوتية والصرفية والمقطعية التي تطرأ على المشتقات دراسة مقارنة مع اللغة العبرية؛ كون اللغتين العربية والعبرية تنتميان إلى أسرةٍ لغوية واحدة، هي أسرة اللغات السامية[*].

العرض:

الاشتقاق لغةً: هو انصداع الشيء، تقول: شققتُ الشيء أشقُّهُ شقاً إذا صدعتُهُ. [2] والاشتقاق اصطلاحاً: هو نزعُ لفظٍ من آخر بشرط مناسبتهما معنىً وتركيباً، ومغايرتهما في الصيغة. [3] وكما ذكرنا في مقدِّمة بحثنا هذا فإنَّ حديثنا عن التغيُّرات الصوتية، والصرفية، والمقطعية التي تطرأ على المشتقات سيقتصرُ على: اسم الفاعل، اسم المفعول، الصفة المشبَّهة.

أولاً ـ اسم الفاعل:

اسم الفاعل في اللغة العربية:

هو صفة تشتقُّ من مصدر الفعل المتصرِّف، المبني للمعلوم، للدلالة على من وقع منه الفعل حدوثاً لا ثبوتاً، نحو: سائرٌ ، منطلقٌ، مستغفرٌ،... فإنْ صُغِّرَ أو وُصِفَ لم يعملْ.[4] فمثلاً: كاتِب، صفة على وزن(فاعل) مشتقة من الفعل المبني للمعلوم(كَتَبَ)، أمَّا كلمة (ميِّت) فهي صفة مشبَّهة؛ لأنَّها صفة ثابتة في صاحبها، حيث الميتُ حدثَ موتُهُ، ولا يمكن أنْ يعودَ إلى الحياة، كما أنَّ الموتَ ليس فيه توقُّف أو انقطاع، لأنَّه ليس صفةً مؤقَّتة، وإنَّما هي دائمة، وبهذا نفرِّقُ بين اسم الفاعل والصفة المشبَّهة؛ ولذا فإنَّ المشتق الذي يكون على وزن الفاعل، ويتضمَّن ثبوت الحدث وديمومته، يصبح صفةً مشبَّهةً، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: دائم، خالد، مستقِرٌ ،...إلخ.

وكما ذكرنا في عنوان البحث فإنَّنا سنبحث التغيُّرات الصوتية، والصرفية والمقطعية التي تطرأ على المشتقات المأخوذة من الفعل الثلاثي المجرَّد، وسنبدأ بـ :

1ـ الفعل الصحيح:

وهو ـ في كل من العربية والعبرية ـ ما كانت حروفه الأصلية خاليةً من الهمز والتضعيف، ومن حروف العلة[5].

مثال ذلك في اللغة العربية الفعل: **ضَرَبَ**، واسم الفاعل منه: **ضَارِب**.

التغيُّرات الصوتية:

1ـ زيادة الألف بين فاء الفعل وعينه.

2ـ قلب فتحة عين الفعل كسرة .

الفعل: ضَرَبَ ـ اسم الفاعل: ضارِب				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	فَ		عَ	لَ
أصوات الفعل	ضَ	.	رَ	بَ
وزن اسم الفاعل	فَ	ا	عِ	لٌ
أصوات اسم الفاعل	ضَ	ا	رِ	بٌ

التغيُّرات المقطعية:

الفعل (ضَرَبَ) قبل التغيُّر مكوَّنة من ثلاثة مقاطع قصيرة هي (ضَ رَ بَ)، وبعد التحويل مكوَّنة من ثلاثة مقاطع، هي:

/ضَا/ : مقطع طويل مفتوح، ويتكوَّن من (ضَ + الألف الزائدة).

/ رِ/ : مقطع قصير.

/بُنْ/ : مقطع طويل مغلق، أو قصير/ بُ/ في حالة الإضافة.

التغيُّرات الصرفية:

1– التغير في نوع الكلمة: (ضرب) فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (ضارب)؛ وهي اسم فاعل.
2– التغير في وزن الكلمة: (ضرب) على وزن فَعَلَ، وأما (ضارب) فهي على وزن فاعِل.

وفي اللغة العبرية: اسم الفاعل هو اسم يصاغ على وزن ثابت يتحدَّد بوزن الفعل.[6]**،نحو:**

من الفعل الثلاثي المجرد الصحيح على وزن

(פָּעַל) – فَعَل؛ (כָּתַב) = كَتَبَ ← اسم الفاعل على وزن(פּוֹעֵל) – فوعِل؛ (כּוֹתֵב) – كوتب = كاتب [7]

التغيُّرات الصوتية:

1ـ زيادة الضمة الطويلة المفتوحة(וֹ)[8] =u بين فاء الفعل وعينة.

2ـ قلب فتحة عين الفعل(البتاح)=a كسرة طويلة ممالة (صيري)
.

الفعل: כָּתַב ـ اسم الفاعل: כּוֹתֵב				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	פָּ		עַ	ל
أصوات الفعل	כָּ	.	תַ	ב
وزن اسم الفاعل	פּ	וֹ	עֵ	ל
أصوات اسم الفاعل	כּ	וֹ	תֵ	ב

التغيُّرات المقطعية:

(כָּתַב) = كَتَب, فعل بمعنى كتب؛ قبل التغيُّر مكوَّنة من ثلاثة مقاطع قصيرة هي (כָּ+תַ+ב) = (كَ + تَ + ب)

وبعد التحويل(כּוֹתֵב)–كوتب, اسم بمعنى كاتب, مكوَّنة من ثلاثة مقاطع، هي:

/ כּוֹ / : مقطع طويل مفتوح، ويتكوَّن من (כּ + الضمّة الطويلة المفتوحة).

/ תֵ / : مقطع قصير.

/ ב / : مقطع قصير.

التغيُّرات الصرفية:

1– التغير في نوع الكلمة: (כָּתַב)–كَتَب=كتب؛ فهي فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (כּוֹתֵב)–كوتب=كاتب؛ وهي اسم فاعل.

2– التغير في وزن الكلمة: (כָּתַב)–كتب على وزن (פָּעַל)– فعل، وأما(כּוֹתֵב)– كوتب=كاتب؛ فهي على وزن (פּוֹעֵל) – فوعل= فاعل .

2 ـ الفعل الأجوف:

الفعل الأجوف ـ في اللغة العربية ـ هو ما اعتلَّت عينه، نحو: قال وباع. وسمِّي بذلك لخلوِّ جوفه، أي وسطه، من الحرف الصحيح.[9] فإذا أُعلَّت العين تقلب الواو والياء همزة، ولكن شرط أنْ يكون الإعلال قد حدث في الفعل المأخوذ منه اسم الفاعل، مثال ذلك الفعل (عادَ)، حيث حدث إعلال بالقلب، أي قلبت الواو ألفاً في الفعل؛ ولذا تقلب الواو همزةً في اسم الفاعل(عائد). وإذا لم يكن هناك إعلال في الفعل المأخوذ منه اسم الفاعل، لا يبدل حرف العلة همزةً في اسم الفاعل، نحو: حَوِرَ، اسم الفاعل منه(حاوِر) وليس(حائر)؛ لأنَّ الواو بقيت كما هي في الفعل، وكذلك اسم الفاعل من (عَيِنَ) هو: عاين، وليس (عائن)؛ وذلك لأنَّ الإعلال لم يحدث في الفعل الذي اشتُقَّ منه اسم الفاعل.

أ ـ إبدال الواو همزة: مثال على إبدال الواو همزة: (عادَ ـ يعودُ ـ عاوِد ـ عائد) [10]

التغيُّرات الصوتية:

من (عَوَدَ) إلى (عاوِد) إلى (عائد):

1ـ زيادة الألف بين فاء الفعل وعينه.

2 ـ قلب فتحة عين الفعل كسرة.

3 ـ إبدال الواو همزة.

الفعل: عادَ ـ اسم الفاعل: عائد				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	فَ		عَ	لَ
أصوات الفعل	عَ		وَ	دَ
أصوات اسم الفاعل الحالة الأولى	عَ	ا	وِ	دٌ
أصوات اسم الفاعل الحالة الثانية	عَ	ا	ئِ	دُ

التغيُّرات المقطعية:

الفعل (عاد) قبل التغير مكون من مقطعين: مقطع طويل مفتوح (عا) + مقطع قصير (دَ). واسم الفاعل(عائد) مكوَّن من

ثلاثة مقاطع: مقطع طويل مفتوح(عا) + مقطع قصير مفتوح(ئِـ) + مقطع طويل مغلق (دنٌ) أو (دُ) عند الإضافة.

التغيُّرات الصرفية:

1– التغير في نوع الكلمة: (عاد) فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (عائد)؛ وهي اسم فاعل.

2– التغير في وزن الكلمة: (عاد) على وزن فَعَلَ، وأما (عائد) فهي على وزن فاعِل.

ب ـ إبدال الياء همزة: (مالَ ـ مَايِل ـ مائل)

الفعل: مَالَ ـ اسم الفاعل: مَائِل				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	فَ		عَ	لَ
أصوات الفعل	مَ	.	يَ	لَ
وزن اسم الفاعل	فَ	ا	عِ	لٌ
أصوات اسم الفاعل (الحالة الأولى)	مَ	ا	ي	ل
أصوات اسم الفاعل (الحالة الثانية)	مَ	ا	ئِـ	لٌ

التغيُّرات الصوتية:

1 ـ زيادة الألف بين فاء الفعل وعينه.

2 ـ قلب فتحة عين الفعل كسرة.

3 ـ قلب الياء همزة.

التغيُّرات المقطعية:

الفعل(مالَ) قبل التغيّر مكوَّن من مقطعين(مَاْ) وهو مقطع طويل مفتوح + (لَ) وهو مقطع قصير.

أمَّا اسم الفاعل (مائل) فهو مكوَّن من ثلاثة مقاطع: (مَاْ) = مقطع طويل مفتوح + (ئِـ) = مقطع قصير مفتوح + (لُنْ) = مقطع طويل مغلق، أو (لُ) عند الإضافة.

التغيُّرات الصرفية:

1– التغير في نوع الكلمة: (مال) فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (مائل)؛ وهي اسم فاعل.

2–التغير في وزن الكلمة: (مال) على وزن فَعَلَ، وأما (مائل) فهي على وزن فاعِل.

في اللغة العبرية:

الفعل الأجوف في اللغة العبرية هو ما كان عينه واواً أو ياءً لينةً يعتورها عوامل الإبدال والإعلال، وتكتبُ هذه الأفعال بالمعجمات دائماً في صيغة المصدر التركيبي المضاف، نحو: קוּם – قوم= قامَ، בִּין – بين= فهمَ، إذ إنَّه لا يمكن التفرقة بين المعتل بالواو، والمعتل بالياء منها في صيغة الزمن الماضي.[11] وسنكتفي في هذا البحث بالحديث عن التغيرات التي تطرأ على الأجوف الواوي فقط ؛ وذلك لضيق المساحة المخصصة لهذا البحث من جهة؛ ولأنَّ التغيرات التي تطرأ على الأجوف اليائي لا تبعد كثيراً عن التغيرات التي تطرأ على الأجوف الواوي.

الأجوف الواوي، نحو: קָם – قام = قامَ، واسم الفاعل أيضاً هو קָם – قام = قائم ؛ لأنَّ اسم الفاعل من الأجوف الواوي أو اليائي يصاغ على صيغة الماضي عند إسناده إلى المفرد الغائب والغائبة. (12)

التغيُّرات الصوتية:

لم يطرأ أيَّة تغيُّرات صوتية على اسم الفاعل عند التحويل من الفعل؛ لأنَّ اسم الفاعل من الأجوف الواوي يصاغ على صيغة الماضي. (13)

ترتيب الأصوات	1	2
وزن الفعل	פָּ	ל
اصوات الفعل	קָ	ם
وزن اسم الفاعل	פָּ	ל
أصوات اسم الفاعل	קָ	ם

التغيُّرات المقطعية: (קָם) قبل التغيُّر مكوَّن من مقطعين(קָ + ם)= (ق + م)، وبعد التحويل مكوَّن من مقطعين أيضاً، هما: (קָ) = مقطع طويل مفتوح + (ם) مقطع قصير. وبالتالي لا توجد تغيُّرات مقطعية على اسم الفاعل المأخوذ من الأجوف الواوي.

التغيُّرات الصرفية:

لم يحدث تغيُّرات صرفية على اسم الفاعل المأخوذ من الأجوف الواوي. فالفعل (קָם) = قام, وزنه: פָּל = فَل، واسم الفاعل أيضاً وزنه פָּל =فل.

3 ـ الفعل المعتل الناقص:

ويعني في اللغة العربية هو ما كانت لامه حرفاً من حروف العلة، وهذه اللام تحذف في تنوين الرفع والجر، نحو: (قاضٍ، بانٍ، راضٍ، ...إلخ).

التغيُّرات الصوتية:

1- زيادة الألف بين فاء الفعل وعينه.

2 ـ قلب فتحة عين الفعل كسرة.

3 ـ حذف لام الفعل في حالتي الرفع والجر.

الفعل: قَضى ـ اسم الفاعل: قاضٍ				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	فَ		عَ	لَ
أصوات الفعل	قَ	.	ض	ى
وزن اسم الفاعل	فَ	ا	عِ	لٌ
أصوات اسم الفاعل (الحالة الأولى) (الرفع والجر)	قَ	ا	ضٍ	
أصوات اسم الفاعل الحالة الثانية (النصب)	قَ	ا	ضِ	ياً

التغيُّرات المقطعية:

الفعل (قضى) مكوَّنٌ من مقطعين: (قَ)= مقطع قصير + (ضَى) = مقطع طويل مفتوح.

وعند الانتقال إلى اسم الفاعل تحوَّل المقطع الأول من مقطع

قصير(قَ) إلى مقطع طويل مفتوح (قَا) ، وتحوَّل المقطع الثاني(ضَى) الطويل المفتوح إلى مقطع طويل مغلق(ضي).

التغيّرات الصّرفية:

1– التغير في نوع الكلمة: (قضى) فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (قاضي)؛ وهي اسم فاعل.

2– التغير في وزن الكلمة: (قضى) على وزن فَعَلَ، وأما (قاضي) فهي على وزن فاعِل.

في اللغة العبرية:

الفعل المعتل اللام في اللغة العبرية هو ما اعتلّت لامه، وسمِّي ناقصاً لنقصانه بحذف لامه في بعض التصاريف، نحو: קָרָא – قرا = دعا .[14]

التغيُّرات الصوتية: קָרָא ← קוֹרֵא

1ـ زيادة الضمة الطويلة المفتوحة(الحولام جادول: וֹ) بين فاء الفعل وعينة.

2ـ قلب فتحة عين الفعل(القماص) كسرة طويلة ممالة (صيري) .

الفعل: קָרָא ـ اسم الفاعل: קוֹרֵא				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	פָּ		עָ	ל
اصوات الفعل	קָ	.	רָ	א
وزن اسم الفاعل	פּ	וֹ	עֵ	ל
أصوات اسم الفاعل	ק	וֹ	רֵ	א

التغيُّرات المقطعية:

لم يطرأ تغيرات مقطعية على الفعل קָרָא عند تحويله إلى اسم الفاعل؛ لأنَّ الفعل (קָרָא) قبل التغيُّر مكوَّن من مقطعين طويلين مفتوحين هما: (קָ+רָא)، وبعد التحويل ظلَّ مكوَّناً من مقطعين طويلين مفتوحين أيضاً هما: / קוֹ / : مقطع طويل مفتوح، ويتكوَّن من (ק + الضمة الطويلة المفتوحة) + / רֵא / : مقطع طويل مفتوح أيضاً.

التغيُّرات الصرفية:

1 – التغير في نوع الكلمة (קָרָא)= قرا = دعا، فهي فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (קוֹרֵא)= قورِا = داع, وهي اسم فاعل.

2– التغير في وزن الكلمة: (קָרָא)– قرا = دعا, على وزن (פָּעָל)– فعل ، وأما(קוֹרֵא)– قورا= داع, فهي على وزن(פּוֹעֵל)– فوعل .

ثانياً ـ اسم المفعول

اسم المفعول في اللغة العربية:

جاء في كتاب التعريفات للجرجاني أنَّ اسم المفعول هو " ما اشتُقَّ من يفعل لمن وقع عليه الفعل".[15]

وعرَّفه ابن هشام الأنصاري: بأنَّه ما اشتُقَّ من مصدر فعلٍ لمن وقع عليه كمضروب ومُكرم.(16)

وجاء في" شذا العرف" أنَّ اسم المفعول: " هو ما اشتُقَّ من مصدر المبني للمجهول لمن وقع عليه الفعل". (17)

إذاً يقصد باسم المفعول لدى الصرفيين: الوصفُ المشتقُّ من الفعل المبني للمجهول للدلالة على من وقع عليه الفعل. ويفهم من ذلك أنَّ اسم المفعول هو ما تحقَّقت له الصفات التالية:

أ ـ أنْ يكون وصفاً، وهو بذلك يشترك مع كل الأسماء المشتقة الدالة على الوصف.

ب ـ أنْ يكون مأخوذاً من الفعل المبني للمجهول، وبذلك يتميَّز عن اسم الفاعل .

ج ـ أنْ يكون دالاً على من وقع عليه الفعل، وبذلك يتميَّز عن أسماء الأوصاف من نحو(محمود، ومذموم).

صوغه من الثلاثي: يصاغ اسم المفعول من الثلاثي على وزن (مفعول)، نحو: منصور من الفعل: نُصِرَ، مهزوم من الفعل : هُزِمَ،...

1ـ من الصحيح السالم: مثال ذلك الفعل: نُصِرَ ، اسم المفعول منه: منصور.

التغيُّرات الصوتية:

الفعل: نُصِرَ ـ اسم المفعول: مَنْصُورٌ					
ترتيب الأصوات		1	2	3	4
وزن الفعل		فُ	عِ		لَ
أصوات الفعل		نُ	صِ		رَ
أصوات اسم المفعول	مَ	نْ	صُ	و	رٌ
وزن اسم المفعول	مَ	فْ	عُ	و	لٌ

1ـ زيادة الميم المفتوحة قبل فاء الفعل.

2 ـ تسكين فاء الفعل (حذفت حركتها).

3 ـ قلب حركة عين الفعل(الكسرة) إلى ضمة لمناسبة الواو.

4 ـ زيادة الواو بين عين الفعل ولامه.

التغيُّرات المقطعية:

1 ـ يتكوَّن الفعل قبل التغيّر من ثلاثة مقاطع قصيرة، هي: (نُ + صِ+ رَ)، وبعد التحويل من ثلاثة مقاطع طويلة، هي: (مَنْ + صُو + رُن) في حالة التنوين.

2 ـ تغيُّر موضع النبر، حيث كان النبرُ في الفعل على المقطع الأوَّل حين نعدُّ من أول الكلمة، وفي اسم المفعول أصبح النبرُ على المقطع الثاني: / صُوْ/.

التغيُّرات الصرفية:

1–التغير في نوع الكلمة: (نُصِرَ) فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (مَنْصُورٌ)؛ وهي اسم مفعول.

2- التغير في وزن الكلمة: (نُصِرَ) على وزن فُعِلَ، وأما (مَنْصُورٌ) فهي على وزن مفعولٌ.

في اللغة العبرية:

اسم مصوغ من الفعل المتعدي للدلالة على ما وقع عليه الفعل، ويصاغ من الثلاثي على وزن(פָּעוּל) – فاعول.

مثال: גָּנוּב – جانوب= مسروق، من الفعل: גָּנַב – جَنَب= سرقَ.[18]

التغيُّرات الصوتية:

قلب حركة عين الفعل من فتحة قصيرة (بتاح) إلى ضمة طويلة خالصة (شروق).

الفعل: גָּנַב ـ اسم المفعول: גָּנוּב					
ترتيب الأصوات		1	2	3	4
وزن الفعل		פָּ		עַ	ל
أصوات الفعل		גָּ	.	נַ	ב
أصوات اسم المفعول		גָּ	נ	וּ	ב
وزن اسم المفعول		פָּ	ע	וּ	ל

التغيُّرات المقطعية:

1 ـ يتكوَّن الفعل قبل التغيّر من ثلاثة مقاطع هي: (גָּ) = مقطع طويل+(נַ) = مقطع قصير+ (ב) = مقطع قصير.(أي: مقطع طويل، ومقطعان قصيران).

وبعد التحويل بقي اسم المفعول مكوَّناً من ثلاثة مقاطع، هي: (גָּ) = مقطع طويل+(נוּ) = مقطع طويل+ (ב) = مقطع قصير.(أي: مقطعان طويلان، ومقطع قصير).

التغيُّرات الصرفية:

1 – التغيُّر في بنية الكلمة (גָּנַב)، حيث كانت فعلاً، وأصبحت بعد التحويل اسماً مشتقاً(גָּנוּב) اسم مفعول.

2- التغير في وزن الكلمة: (גָּנַב) =سرق على وزن(פָּעַל) – فَعَل، وأما (גָּנוּב)= مسروق فهي على وزن(פָּעוּל)– فَعول.

2ـ من الفعل الناقص:

ذكرنا من قبلُ أنَّ الفعل الناقص في اللغة العربية هو ما كانت لامه حرفاً من حروف العلة، نحو: دنا، رأى، نهى،... فمن الفعل: دُنِي، نجد أنَّ اسم المفعول: مَدْنُوّ.

التغيُّرات الصوتية:

الفعل: دُنِيَ ـ اسم المفعول: مَدْنوٌّ					
ترتيب الأصوات		1	2	3	4
وزن الفعل		فُ	عِ		لَ
أصوات الفعل		دُ	نِ		و

أصوات اسم المفعول	مَ	دْ	نُ	وْ	وٌ
وزن اسم المفعول	مَ	فْ	عُ	وْ	لٌ

1ـ زيادة الميم.

2 ـ حذف ضمة فاء الفعل.

3 ـ قلب كسرة عين الفعل ضمة.

4 ـ زيادة الواو بين عين الفعل ولامه.

5 ـ إدغام الواوين؛ لأنَّ الأولى ساكنة، والثانية متحركة.

التغيُّرات المقطعية:

1ـ كانت الكلمة مكوَّنة من ثلاثة مقاطع قصيرة(دُ + نِ + و)، ثمَّ أصبحت مكوَّنة من ثلاثة مقاطع طويلة، هي: (مَدْ + نُوْ + ونٌ).

2 ـ تغيُّر موضع النبر، حيث كان في الفعل على المقطع الأوَّل حين نعدُّ من أول الكلمة، وفي اسم المفعول أصبح النبر على المقطع الثاني(نُوْ).

التغيُّرات الصرفية:

1 – التغير في نوع الكلمة: (دُنِو) فعل قبل التغير، أما بعد التغير فتصبح (مدنوٌّ)؛ وهي اسم مفعول.

2 – التغير في وزن الكلمة: (دُنِو) على وزن فُعِلَ، وأما (مدنوٌّ) فهي على وزن مفعولٌ.

ب ـ في اللغة العبرية:

ذكرنا أيضاً أنَّ المعتل اللام في اللغة العبرية هو ما اعتلَّت لامه، وسمِّي ناقصاً لنقصانه بحذف لامه في بعض التصاريف، نحو: קָנָה – قنى = اشترى، واسم المفعول منه: קָנוּי – قنوي = مُشترى . فالقاعدة تقول يصاغ اسم المفعول من الفعل المعتل اللام بالهاء على وزن (פָּעוּי) – فَعُوي(19).

التغيُّرات الصوتية:

1ـ قلب اللام (ל) في اسم المفعول إلى ياء(י).

2 ـ قلب حركة عين الفعل من فتحة طويلة(قماص)إلى ضمة طويلة خالصة (شروق: וּ).

الفعل: קָנָה ـ اسم المفعول: קָנוּי					
ترتيب الأصوات		1	2	3	4
وزن الفعل		פָּ	עָ	ל	
أصوات الفعل		קָ	נָ	ה	
أصوات اسم المفعول		קָ	נ	וּ	י
وزن اسم المفعول		פָּ	ע	וּ	י

التغيُّرات المقطعية:

لم يحدث تغيُّرات مقطعية؛ لأنَّ الكلمة؛ أي الفعل

(קָנָה)، مكوَّنة من ثلاثة مقاطع: مقطعين طويلين، ومقطع قصير).

وكذلك فإنَّ اسم المفعول (קָנוּי) مكوَّن من ثلاثة مقاطع(مقطعين طويلين، ومقطع قصير). كما أنَّه لم يحدث تغيُّر في موضع النبر الذي بقي على المقطع الأول في الحالتين كلتيهما.

التغيُّرات الصرفية:

1 – التغيُّر في بنية الكلمة (קָנָה)، حيث كانت فعلاً، وأصبحت بعد التحويل اسماً مشتقاً(קָנוּי) اسم مفعول.

2– التغير في وزن الكلمة: (קָנָה) – قنى= اشترى على وزن (פָּעַל) =فَعَل، وأما (קָנוּי) – قنوي= مُشترى، فهي على وزن(פָּעוּי) – فعوي.

ثالثاً ـ الصّفة المشبَّهة

الصفة المشبهة في اللغة العربية:

هي اسم مشتق ؛ يدلُّ على ثبوت صفة لصاحبها ثبوتاً عامَّاً [20] وهي؛ وصف يصاغ للدلالة على اتصاف الذات بالحدث على وجه الثبوت والدوام[21]، وتكون صياغتها بكثرة من الفعل اللازم من باب (فَعِل) المكسور العين في الماضي، وباب (فَعُل) المضموم العين في الماضي ، وتقل في نحو (فَعَل) المفتوح العين في الماضي [22].

وفي اللغة العبرية الصفة المشبهة باسم الفاعل هي: اسم مصوغ من الثلاثي اللازم للدلالة على من قام به الفعل على وجه الثبوت. [23]

صياغةُ الصفة المشبَّهة في اللغة العربية:

تأتي الصفة المشبَّهة من الثلاثي المجرَّد قياساً على الأوزان الآتية:

أولاً ــ (أَفْعَل) يأتي من (فَعِلَ)، نحو: أحول، من الفعل (حَوِلَ).

التغيُّرات الصوتية:

1 ـ زيادة الهمزة في أوَّل الفعل.

2 ـ حذف فتحة فاء الفعل.

3 ـ قلب حركة عين الفعل فتحة.

الفعل: حَوِلَ، الصفة المشبَّهة: أحول				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل		فَ	عِ	لَ
أصوات الفعل		حَ	وِ	لَ
أصوات الصفة المشبَّهة	أ	حْ	وَ	لٌ
وزن الصفة المشبَّهة	أَ	فْ	عَ	لٌ

التغيُّرات المقطعية:

– تغيُّر نوع المقطع الأوَّل؛ حيث كان في الفعل(حَوِلَ) قصيراً (حَ)، وأصبح في الصفة المشبَّهة(أحول) طويلاً مغلقاً (أَحْ).

مجلة الذاكرة | EISSN :2676-1734 | ISSN: 2335-125X
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020 | رقم العدد التسلسلي: 14

التغيُّرات الصرفية:

1- التّغيُّر في بنية الكلمة (حَوِلَ)، حيث كانت فعلاً، وأصبحت بعد التحويل اسماً مشتقاً(أحول) صفة مشبهة.

2- التّغير في وزن الكلمة: (حَوِلَ) على وزن فَعِلَ، وأما (أحول) على وزن أفعل.

صياغةُ الصفةِ المشبَّهة في اللغة العبرية:

في اللغة العبرية كلُّ ما جاء من الفعل الثلاثي اللازم بمعنى: פוֹעֵל- فوعِل= فاعل، ولم يكن على وزنه فهو صفة مشبَّهة، مثل: אָדֹם - أدوم = أَحْمَرٌ، من الفعل: אָדַם - أَدَم =احْمَرَّ.[24]

التغيُّرات الصوتية:

الفعل: אָדַם ـ الصفة المشبَّهة: אָדֹם					
ترتيب الأصوات		1	2	3	4
وزن الفعل		פָּ	עָ	ל	
أصوات الفعل		אָ	דַ	ם	
أصوات الصفة المشبَّهة		אָ	דֹ	ם	
وزن الصفة المشبَّهة		פָּ	עֹ	ל	

1ـ لم تحصل أية زيادة في الحروف الصامتة عند صياغة الصفة المشبَّهة من الفعل.

2 ـ قلبت حركة العين من الفتحة القصيرة(البتاح) في الفعل إلى الضمة القصيرة المفتوحة في الصفة المشبَّهة.

التغيُّرات المقطعية:

1 ـ لم يحصل أيُّ تغيُّر في المقاطع عند الانتقال من الفعل إلى الصفة المشبَّهة، وإنَّما بقيت على حالها.

التغيُّرات الصرفية:

1 - التّغيُّر في بنية الكلمة (אָדַם)، حيث كانت فعلاً، وأصبحت بعد التحويل اسماً مشتقاً(אָדֹם) صفة مشبّهة.

2- التغير في وزن الكلمة: (אָדַם) - أدم= احمرّ على وزن (פָּעַל) =فَعَل، وأما (אָדֹם) - أدوم= أحمرٌ, فهي على وزن(פָּעֹל).

ثانياً ـ (فعلان) يأتي من (فَعِلَ)، نحو: ظمآن، من الفعل(ظَمِئَ).

التغيُّرات الصوتية:

الفعل: ظَمِئَ، الصفة المشبَّهة: ظَمْآن					
ترتيب الأصوات		1	2	3	4
وزن الفعل			فَ	عِ	لَ
أصوات الفعل			ظَ	مِ	ئَ
أصوات الصفة المشبَّهة		ظ	م	آ	ن

ISSN: 2335-125X
EISSN :2676-1734
مجلة الذاكرة
رقم العدد التسلسلي: 14
مجلد: 08 عدد: 01 السنة: يناير 2020

1- حذف حركة عين الفعل.

وزن الصفة المشبَّهة	فَ	عْ	لَ	ا	ن

2 - زيادة الألف والنون.

التغيُّرات المقطعية:

1 - تغيُّر موضع النبر، حيث كان النبر في الفعل على المقطع الأول، وأصبح النبرُ في الصفة المشبَّهة على المقطع الثاني.

التغيُّرات الصرفية:

1 – التغيُّر في بنية الكلمة(ظَمِئَ)، حيث كانت فعلاً، وأصبحت بعد التحويل اسماً مشتقاً(ظَمْآن) صفة مشبّهة.

2– التغير في وزن الكلمة: فوزن (ظَمِئَ)= (فَعِلَ) ، وأما (ظمآن), فهي على وزن(فعلان).

في اللغة العبرية:

مثال ذلك: שַׁתְקָן – شتقان= سكوت، من الفعل: שָׁתַק – شَتَق = سكتَ.

التغيُّرات الصوتية:

1. قلب حركة العين من الفتحة الطويلة (القماص) في الفعل إلى السكون (شفا) في الصفة المشبَّهة.

2- زيادة النون في الصفة المشبَّهة.

الفعل: שָׁתַק ، الصفة المشبَّهة: שַׁתְקָן				
ترتيب الأصوات	1	2	3	4
وزن الفعل	פָּ	עָ	ל	
أصوات الفعل	שָׁ	תַ	ק	
أصوات الصفة المشبَّهة	שַׁ	תְ	קָ	ן
وزن الصفة المشبَّهة	פַּ	עְ	לָ	ן

التغيُّرات المقطعية:

1 - تغيُّر موضع النبر، حيث كان النبر في الفعل على المقطع الأول، وأصبح النبرُ في الصفة المشبَّهة على المقطع الثاني.

التغيُّرات الصرفية:

1 – التغيُّر في بنية الكلمة(שָׁתַק)، حيث كانت فعلاً، وأصبحت بعد التحويل اسماً مشتقاً(שַׁתְקָן) صفة مشبّهة.

2– التغير في وزن الكلمة: فوزن (שָׁתַק)= (פָּעַל) ، وأما (שַׁתְקָן), فهي على وزن(פַּעְלָן).

خاتمة:

بعد هذا العرض الموجز للتغيُّرات الصوتية والصرفية والمقطعية التي تطرأ على المشتقات عند التحويل من الفعل الثلاثي المجرَّد في اللغة العربية، ومن خلال المقارنة مع اللغة العبرية شقيقة اللغة العربية، يتبيَّنُ لنا:

1ـ إنَّ ثمَّة تغيُّراً يحدث عن طريق الإبدال كإبدال الصائت بالصامت، ومن ذلك الفعل(عاد) الذي أصله (عَوَدَ)، وعند تحويله إلى اسم الفاعل، الأصلُ أنْ يكون (عَاوِد)، ثمَّ أُبدلت الواو بالهمزة، فصار(عائِد)، وهذا ما يمكن القول عنه إنَّه مخالفة صوتية بين صوتين صائتين. وفي اللغة العبرية نجد الإبدال في الأصوات الصائتة كما في وزن اسم المفعول الذي يأتي على وزن פָּעוּל عندما يكون الفعل صحيحاً، ولكن عندما يكون الفعل معتلَ اللامِ بالهاء يأتي اسم المفعول على وزن פָּעוּי أي بإبدال اللام ياءَ. والدليل على أنَّ الياء حرف صامت وليست حركة هو وجود حركة قبلها هي الضمة الطويلة الخالصة، أي الشروق(וּ)، وبالتالي فمن غير الممكن أنْ تتوالى حركتان لحرف واحد، الأمر الذي يؤكِّد أنَّ الياءَ حرفٌ صامتٌ، وليس صائتاً.

2 ـ إنَّ ثمَّة تغيُّراً قد يكون بالإعلال، والإعلال قد يكون:

أ ـ إعلالاً بالقلب، كما في قلب حركة عين الفعل ضمة عند التحويل إلى اسم المفعول، نحو: نُصِر ← اسم المفعول: مَنْصُور. وفي اللغة العبرية قُلبت حركة عين الفعل من الفتحة القصيرة (البتاح) إلى الضمة الطويلة الخالصة(الشروق)، نحو: גָּנַב ← اسم المفعول: גָּנוּב. وكذلك قلب فتحة عين الفعل كسرة عند التحويل إلى اسم الفاعل، نحو: ضَرَبَ ← ضَارِب. وهذا ينضوي تحت اسم المخالفة بالحركات. وفي اللغة العبرية قُلبت حركة عين الفعل وهي الفتحة الطويلة (القماص) إلى كسرة طويلة ممالة (صيري)، نحو: الفعل: קָרָא ← اسم الفاعل: קוֹרֵא .

ب ـ إعلالاً بالحذف: مثال ذلك حذف حركة فاء الفعل عند التحويل إلى اسم المفعول، نحو: نُصِرَ ← اسم المفعول: مَنْصُورٌ، وهذا ينضوي تحت اسم المخالفة بالحركات. أمَّا في اللغة العبرية فلم يحدث مثل هذا الحذف.

3 ـ إنَّ ثمَّة تغيُّراً يكون عن طريق الإمالة: والإمالة في اللغة العربية تحدث بعد كل ألف أو واو بعدهما حرف مكسور أو مضموم بهده ساكن، نحو كلمة: قارِئ، حيث كسرة الراء ليست كسرة خالصة، إنَّما هي كسرة ممالة نحو الفتحة. وكذلك الأمر في اللغة العبرية ففي كلمة קוֹרֵא = قارِئ، نجد أنَّ كسرة الراء هي كسرة طويلة ممالة، وهي ما تسمَّى في اللغة العبرية (صيري).

المصادر والمراجع

- ـ الإبدال في ضوء اللغات السامية ، كمال، د. ربحي، ـ دراسة مقارنة، جامعة بيروت العربية، 1972.
- ـ الإعلال والإبدال في الكلمة العربية، د. شعبان صلاح، كلية دار العوم، جامعة القاهرة، 1983
- ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، كمال الدين أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية بمصر، د.ت.
- . تصريف الأسماء والأفعال، د. فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت، ط3، 1408هـ/ 1988م.

- ـ التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ ، الطبعة الأولى.
- ـ دروس اللغة العبرية، د. ربحي كمال، منشورات جامعة دمشق، الطبعة السابعة، 2006 ـ 2007م.
- ـ شذا العرف في فن الصرف، تأليف الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي، تحقيق وتعليق: طه عبد الرؤوف وسعد محمد محمد علي، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1420هـ ـ 1999م .
- ـ شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، دار الهجرة، إيران، قم، ط3، 1414هـ .
- ـ شرح ابن يعيش لمفصل الزمخشري، المطبعة المنيرية بالقاهرة، بلا تاريخ.
- ـ قاموس عبري . عربي، قوجمان، دار الجيل، بيروت، مكتبة المحتسب، عمان،1970م.
- ـ اللغة العبرية قواعد ونصوص، د. سيبد فرج راشد، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية والسعودية، 1413هـ/ 1993م.
- ـ معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1420هـ / 1999م، ط2.
- ـ المنهج الصوتي للبنية العربية، عبد الصبور شاهين، طبع بيروت ، لبنان، مؤسسة الرسالة، 1980م.
- ـ النحو المقارن، د. سيد سليمان عليان، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر ، الطبعة الأولى، 1423هـ / 2002م.
- ـ النحو الوافي، د. عباس حسن، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، د.ت ، ج3.

الهوامش:

([1]) ـ يُنظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، كمال الدين أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية بمصر، د.ت، 1/ 235.

() ـ أطلق شلوتزر A.L.Schlozer صفة (السّاميّة) على اللغات التي يتكلم بها الآراميون والعبريون والعرب و أقوام أخرى بناءً على ما جاء في [سفر التكوين , الإصحاح 10 , 31 , 11 , 26].

([1]) ـ معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1420هـ / 1999م، ط2، مادة(شق).

([3]) ـ التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ ، الطبعة الأولى، ص 43.

([4]) ـ يُنظر: شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، دار الهجرة، إيران، قم، ط3، 1414هـ، ص 385. و تصريف الأسماء والأفعال، د. فخر الدين قباوة، مكتبة المعارف، بيروت، ط3، 1408هـ/ 1988م، ص 149.

([5]) ـ حروف العلة في اللغة العبرية (א ـ ו ـ י)، هي نفسها حروف العلة في اللغة العربية (ا ـ و ـ ي)، مضافاً إليها حرف(الهاء) = (ה) الذي تعدُّه اللغة العبرية من حروف العلة.

([6]) - النحو المقارن، د. سيد سليمان عليان، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2002م، ص 67.

([7]) - يصاغ اسم الفاعل في اللغة العبرية من الفعل الثلاثي المجرَّد على وزن(פּוֹעֵל) للمفرد المذكَّر. يُنظر: اللغة العبرية قواعد ونصوص، د. سيد فرج راشد، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، 1413هـ/ 1993م، ص 189.

([8])– حركات اللغة العبريّة المستخدمة في البحث: بتاح = الفتحة, مثال: לַ = لَ , قماص = ألف المد, مثال: לָ = لا, صيري= ياء مد ممالة, مثال: לֵ = ليَ, شفا = السكون, مثال: לְ = لْ, حولام جادول = واو المد المفتوحة, , مثال: לֹו = لوَ, شروق = واو المد, مثال: לוּ = لو .

([9]) - شذا العرف في فن الصرف، تأليف الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد الحملاوي، تحقيق وتعليق: طه عبد الرؤوف وسعد محمد محمد علي، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1420هـ - 1999م ، ص 60 .

([10]) - يُنظر: الإعلال والإبدال في الكلمة العربية، د. شعبان صلاح، كلية دار العوم، جامعة القاهرة، 1983، ص 38.

([11]) - يُنظر: قواعد اللغة العبرية، د. عوني عبد الرؤوف، مطبعة عين شمس، 1971، ص 89.

([12]) - يُنظر: دروس اللغة العبرية، د. ربحي كمال، ص 194، و اللغة العبرية قواعد ونصوص، د. سيد فرج راشد، ص 215.

([13]) - قواعد اللغة العبرية، د. زين العابدين أبو خضرة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1998م، ص 195

([14]) – اللغة العبرية قواعد ونصوص، د. سيد فرج راشد، ص 217.

([15]) - التعريفات، الجرجاني، ص 30

([16]) - شذور الذهب، لابن هشام الأنصاري، ص 370.

([17]) - شذا العرف في فن الصرف، ص 75

([18]) – يُنظر: دروس اللغة العبرية، د. ربحي كمال، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب، الطبعة السابعة، 2006 - 2007م، ص 234.

([19]) - يُنظر: دروس اللغة العبرية، د. ربحي كمال، ص 234.

([20]) - يُنظر: النحو الوافي، د. عباس حسن، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، د.ت ، ج3/284.

(2) _ ينظر : شرح ابن يعيش لمفصل الزمخشري، المطبعة المنيرية بالقاهرة، بلا تاريخ، والمنهج الصوتي للبنية العربية، عبد الصبور شاهين، طبع بيروت ، لبنان، مؤسسة الرسالة، 1980م، ص 117 .

(3) _ شذا العرف في فن الصرف، ص 75 .

([23]) - دروس اللغة العبرية، د. ربحي كمال، ص 236.

([24]) – دروس اللغة العبرية، د. ربحي كمال، ص 236.